A Delpy
BIBLIOTHÈQUE DU LOUVRE DES MUSÉES
65.070
4° II a 58
F.L.A 855

Henri BASSET
DOCTEUR ÈS LETTRES
CHARGÉ DE COURS A LA FACULTÉ DES LETTRES D'ALGER
DIRECTEUR-ADJOINT DE L'ÉCOLE SUPÉRIEURE DE LANGUE ARABE
ET DE DIALECTES BERBÈRES DE RABAT

ESSAI
SUR LA LITTÉRATURE
DES BERBÈRES

ALGER
ANCIENNE MAISON BASTIDE-JOURDAN
Jules CARBONEL
IMPRIMEUR-LIBRAIRE-ÉDITEUR
1920

BIBLIOTHÈQUE ★ ARTS AFRICAINS ET OCÉANIENS ★
976

A MON PÈRE

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

AVERTISSEMENT

Ce travail n'étant pas adressé aux seuls berbérisants — qui n'en ont pas besoin — mais à tous ceux qui s'intéressent aux études de folk-lore ou à l'Afrique du Nord, je n'ai pas cru devoir adopter un système de transcription qui eût été rigoureusement scientifique, mais eût rebuté le lecteur peu familiarisé avec la phonétique compliquée des noms berbères et arabes. Je me suis donc décidé à adopter, pour les noms et les mots passés dans le domaine commun, la transcription courante, si défectueuse fût-elle parfois, et je me suis résigné, pour les autres, à réduire au minimum le nombre des caractères spéciaux, quitte à ne pas marquer la différence, comme il eût été nécessaire dans un ouvrage d'ordre plus technique, entre quelques consonnes de son assez voisin. On retrouvera dans l'index la forme exacte des noms, transcrits en caractères arabes.

Un autre reproche qui pourrait être fait à ce travail, est de manquer de l'ordinaire appendice bibliographique. Je ne l'ai point ajouté parce que cette bibliographie a été faite d'une manière complète jusqu'en 1897 ; il eût été sans grand intérêt de répéter, numéro par numéro, celle qui se trouve dans les *Contes populaires berbères* (1) et dans les *Nouveaux Contes berbères* (2), de M. René Basset. Je me permets d'y renvoyer le lecteur.

(1) Paris 1887.
(2) Paris 1897.

Pour le reste, il s'en faudra de peu qu'il n'ait tous les textes recueillis depuis cette date auprès des populations berbères, en consultant les publications de la Faculté des Lettres d'Alger et celles, plus récentes, de l'Ecole Supérieure de Langue Arabe et de Dialectes Berbères de Rabat; et quelques revues : *Journal Asiatique, Revue Africaine, Archives Berbères.* Au surplus, on trouvera ces ouvrages fréquemment cités dans les notes.

Je ne voudrais pas terminer cet avertissement sans exprimer mes remerciements à M. Nehlil, directeur de l'Ecole Supérieure de Langue Arabe et de Dialectes Berbères de Rabat, grâce à qui j'ai eu tout loisir de mener à bien cette étude, et à M. Laoust, professeur de berbère à cette Ecole, à l'obligeance de qui je suis redevable de renseignements précieux.

Rabat, le 3 juillet 1919.

INTRODUCTION

Les origines de la langue et l'alphabet national

Qu'est-ce que cette langue berbère, qui, aujourd'hui encore, après tant de siècles écoulés, après tant de successives dominations étrangères, est parlée par plusieurs millions d'êtres humains, sur une aire qui s'étend des confins égyptiens à l'Atlantique, du Sénégal et du Niger à la Méditerranée? Et d'où vient-elle? Question obscure entre toutes. Une seule chose paraît assurée : c'est qu'elle était l'idiome parlé par les Libyens d'autrefois, ceux qui, au deuxième millénaire avant notre ère, se heurtèrent aux Pharaons, ceux que les Grecs rencontrèrent en Cyrénaïque, les Numides et les Maures que Carthaginois et Romains trouvèrent devant eux. Mais combien pauvres, à cet égard, sont les documents laissés par les écrivains anciens ! Ceux-ci distinguent nettement la langue libyque de la punique ; ils avaient reconnu déjà qu'elle compte plusieurs dialectes différents. Ils nous ont fait part de la répugnance qu'on éprouvait de leur temps à l'apprendre et des difficultés qui en hérissaient l'étude (1). Mais, de cette langue berbère, Grecs et Latins nous ont peut-être transmis en tout une quinzaine de mots (2), dont on ne

(1) Ainsi, par exemple, Pline l'Ancien, V-1 : « Populorum... oppidorumque nomina vel maxime ineffabilia praeterquam ipsorum linguis... Les noms de leurs tribus et ceux de leurs cités sont absolument impossibles à prononcer pour d'autres gosiers que les leurs. » C'est la note générale.

(2) En voir la liste dans St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. I, Paris, 1913, p. 312-313.

voit presque plus trace dans les dialectes d'aujourd'hui. Les anciens ont-ils pris pour libyques des termes de ce sabir qui dut se parler entre indigènes et colons romains, comme il s'en crée encore aujourd'hui ? Ou bien faut-il supposer, chose bien étrange, que le berbère ait changé tellement depuis deux mille ans qu'on ne retrouve plus dans la langue actuelle la racine même des mots d'autrefois ? La toponymie de l'époque romaine nous a transmis quelques autres mots berbères ; les historiens et les inscriptions quelques noms (1). Bien faible bagage, au total. Nous en sommes réduits, pour faire l'histoire de la langue, à nos seules ressources actuelles.

Or, si dans cette langue on trouve des mots phéniciens, des mots latins, des mots arabes, elle ne dérive d'aucun de ces idiomes ; elle n'est apparentée, à première vue, à aucune des langues modernes, sauf peut-être au copte des chrétiens d'Egypte. Le berbère apparaît comme un des derniers représentants d'une famille linguistique presque entièrement disparue. Mais laquelle ? Dans les vallées pyrénéennes, il est une autre langue sans lien, elle non plus, avec les idiomes voisins, une langue dont la filiation n'a pu être établie : le basque. Il était fatal qu'on tentât d'unir ces deux débris également isolés. L'Espagne est proche de l'Afrique ; notre pensée a peine à admettre la simple juxtaposition des faits : leur enchaînement lui plaît bien davantage. On a cherché les rapports qui pouvaient exister entre le basque et le berbère : de Charencey, von der Gabelenz, Schuchardt ont exploité cette veine, avec un médiocre succès. Ils ont trouvé des commencements de preuve — on en découvre toujours dans ce cas — mais, dans l'ensemble, les résultats auxquels ils sont parvenus sont rien moins que concluants. En vain Bertholon a-t-il cru établir de son côté la parenté du berbère avec les dialectes « thraco-pélasgiques » (grec).

(1) St. Gsell, *op. cit.*, p. 315-317.

Les recherches, plus scientifiques, qui ont été menées du côté des langues soudanaises, n'ont pas encore donné de résultats positifs (1). Les conjectures, et je n'en ai mentionné que quelques-unes, n'ont pas manqué, on le voit (2). L'une d'entre elles semble pourtant devoir être retenue.

Voilà quelque cinquante ans, M. de Rochemonteix (3), se fondant sur la similitude des thèmes pronominaux, sur le système des modifications verbales, affirmait l'existence d'une parenté étroite entre le berbère et l'égyptien ancien. Dès l'abord, la chose apparut plausible, et l'on admet communément aujourd'hui que l'égyptien et son dérivé le copte, d'une part, le berbère, d'autre part, sont des langues issues l'une et l'autre d'un groupe commun, qu'on nomme chamitique, ou encore proto-sémitique, par suite de ses affinités indéniables, quoique lointaines, avec les langues sémitiques : ce serait un rameau détaché très anciennement de ce grand groupe. Il va sans dire qu'il s'agit là de déductions d'ordre uniquement linguistique, nullement anthropologique. Ces gens qui, arrivant probablement par le sud plusieurs millénaires avant que ne commence l'histoire, apportèrent ces deux langues voisines en Egypte et en Afrique Mineure, purent être fort peu nombreux et se perdre dans un fonds de population différent dans les deux régions (4).

---

(1) Il semble pourtant que certaines langues éthiopiennes et le haoussa ne soient pas sans affinités avec l'égyptien ancien et le berbère. Elles sont comprises dans le groupe des langues chamitiques dont il va être question.

(2) Rapprochement avec l'étrusque, de Brinton ; avec les langues touraniennes de Rinn, etc., etc., Charencey voit même un rapport entre le berbéro-basque et les langues canadiennes ! (*Journal Asiatique*, 1904, (1) p. 534, sqq.).

(3) *Sur les rapports grammaticaux qui existent entre l'égyptien et le berbère*, Cong. Int. des Orient., 1re sess., Paris 1873, t. II, p. 66-106.

(4) Sur cette question, cf. surtout l'ouvrage de Sergi : *Africa, Antropologia della stirpe chamitica*, Turin, 1897 ; Bertholon et Chantre, *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale*, Lyon 1913.

Mais Rochemonteix n'a fait que tracer un cadre d'études ; et son essai est déjà ancien. Outre ses informations personnelles, l'auteur n'avait à sa disposition, en fait d'ouvrages vraiment importants sur le berbère, que ceux d'Hanoteau (Grammaire kabyle et Grammaire tamachek'). Aujourd'hui où nos connaissances précises sur les différents dialectes berbères se sont très considérablement accrues ; où, d'autre part, de grands progrès ont été réalisés en égyptologie, la question pourrait être reprise dans toute son ampleur, avec quelque chance d'arriver à des résultats satisfaisants. Malheureusement, égyptologie et berbérologie se sont trouvées jusqu'ici, par suite des circonstances, deux disciplines tout à fait séparées. Il faudrait une connaissance très approfondie des deux langues, et aussi des langues nègres du même groupe, pour pouvoir dresser un pareil parallèle. Faute de quoi, l'on risquerait de se laisser égarer par des coïncidences fortuites, comme celles qui ont permis les essais de Charencey ou de Bertholon. En ce qui concerne le berbère, la diversité des formes coexistantes est telle, par suite du nombre des parlers et de l'absence de l'écriture, si précieuse pour fixer une langue, qu'il faut bien connaître tous les dialectes, leurs rapports entre eux et avec les idiomes étrangers, et leurs règles phonétiques particulières, pour pouvoir discerner ce qui est réellement fondamental dans la langue. Se trouvera-t-il avant longtemps un égyptologue qui puisse consacrer plusieurs années à l'étude du berbère, ou un berbérisant à celle de l'égyptien ?

*
* *

Cette langue, ai-je dit, n'a jamais été fixée par l'écriture. Pourtant, elle aurait eu l'occasion de l'être. Non seulement, en effet, il était loisible aux Berbères d'emprunter l'alphabet de leurs dominateurs ou de leurs puissants voisins, puniques, romains ou arabes — comme ils le firent à ces derniers, en de rares circonstances — mais ils

eurent jadis le leur, et quelques-uns d'entre eux le possèdent encore aujourd'hui.

L'existence de l'alphabet libyque est connue depuis assez longtemps déjà. La première inscription, le bilingue libyco-punique de Dougga, en Tunisie, fut découverte en 1631. Pendant deux siècles, on en releva quelques autres, sur une très large étendue de terrain, de la presqu'île du Sinaï (1) aux Canaries. On ne les déchiffrait toujours pas; mais peu à peu on déterminait les principaux traits de cette épigraphie. Quelques bilingues, libyco-puniques (et surtout néo-puniques) et libyco-latins ; mais le plus souvent de très courts textes libyques seulement, quelques lettres gravées ou dessinées au moyen d'une terre ocreuse, sur une paroi rocheuse ou sur une stèle d'allure très fruste. Caractères géométriques : des traits, des points, des croix, des carrés, des cercles. Aucune règle ; les mots nullement séparés les uns des autres ; point de sens d'écriture : les lettres se suivent tantôt de droite à gauche, tantôt de gauche à droite, ou boustrophédon ; tantôt en ligne verticale, de bas en haut ou de haut en bas ; tantôt enfin en spirale. Leur forme même n'est pas toujours très nettement caractérisée.

On est parvenu cependant à les identifier presque toutes. Comme toujours en pareil cas, les noms propres contenus dans les inscriptions bilingues fournirent les premiers éléments de la solution. En 1843, de Saulcy (2) arriva à un résultat important : travaillant sur l'inscription de Dougga, il détermina de façon à peu près certaine la valeur d'un grand nombre des signes libyques. On reconnut qu'on avait affaire à une écriture syllabique, où, comme dans les alphabets sémitiques, seules les consonnes étaient représentées.

---

(1) Inscription découverte en 1847. Est-ce bien une inscription libyque ? Cf. *Manuel pour la recherche des antiquités dans le nord de l'Afrique*, Paris, 1890, p. 48.

(2) *Journal Asiatique*, fév. 1843.

L'heureuse issue de cette tentative fut sans doute pour beaucoup dans la vogue dont jouit l'épigraphie libyque au milieu du siècle dernier. Quelques archéologues algériens, parmi lesquels il faut signaler au premier rang Reboud, le Dr Judas et le général Faidherbe, le futur vainqueur de Bapaume, recherchèrent avec zèle de nouvelles inscriptions, et, de 1860 à 1870 surtout, en firent une assez ample moisson, principalement dans le département de Constantine. Malheureusement, ils ne se contentèrent pas de les relever et de les transcrire : ils s'efforcèrent aussi de les traduire ; et l'on voulut trouver dans ces inscriptions de quelques lettres la confirmation des théories ethniques les plus diverses. Archéologues, linguistes et anthropologues également inexpérimentés s'y mettant, on fit venir les Berbères de tous les points de l'horizon ; on leur donna pour ancêtres tous les peuples de l'univers, et même quelques-uns qui n'existèrent jamais, tels les fabuleux Atlantes (1). Mais à la suite de toutes ces recherches qui avaient eu du moins le mérite de mettre au jour de nombreux documents nouveaux, parut, en 1873, le premier essai sérieux de déchiffrement de toutes les inscriptions libyques alors connues : il était l'œuvre de Joseph Halévy (2). Celui-ci vérifia les lectures de Saulcy, détermina la valeur de quelques signes nouveaux et crut pouvoir donner la traduction des deux cents inscriptions relevées. C'étaient toutes, à son avis, des inscriptions funéraires, qui contenaient presque uniquement des noms propres, et quelques très rares noms communs où il retrouvait d'actuels mots berbères : « *ou* » (fils de), est le plus fréquent. Pour être plus prudentes et plus

(1) Faidherbe, il est vrai (1870), protestait déjà contre les exagérations des déchiffreurs d'inscriptions libyques. Mais il ne sut pas se garder lui-même des théories aventureuses, notamment sur la question des Berbères blonds.

(2) J. Halévy, *Essai d'épigraphie libyque*, mémoire couronné par l'Institut en 1873, paru dans le *Journal Asiatique* de fév.-mars 1874.

scientifiquement déduites que les précédentes, ces traductions ne doivent cependant pas encore être tenues pour tout à fait assurées.

Ce fut la dernière tentative d'une portée aussi générale. Non qu'on ait cessé de s'occuper des inscriptions libyques ; de nombreux textes nouveaux ont été relevés depuis cette époque (1), et parmi eux deux des plus importants : le bilingue du temple de Massinissa, à Malte (2), et surtout l'inscription d'Ifigha en Kabylie, la plus considérable que nous possédions (bien qu'elle ne forme pas, vraisemblablement, un texte suivi), comprenant plus de quatre cents signes, dont quelques-uns n'avaient pas encore été signalés (3). Mais on s'attache moins, pour l'instant, à traduire ces textes. Au reste, apporteraient-ils beaucoup de lumière sur l'antiquité libyque? Leurs courtes dimensions ne permettent guère d'espérer qu'ils nous livrent bien autre chose, le jour où on les pourra traduire en toute certitude, que quelques noms propres nouveaux. Ils viendront s'ajouter à ceux que nous permet déjà de déchiffrer la vingtaine de signes identifiés aujourd'hui de manière à peu près assurée (4).

Par contre, partant de ces lectures, on a cherché à plusieurs reprises, ces dernières années, à déterminer l'origine de l'alphabet libyque. Halévy voyait en lui un dérivé de l'alphabet phénicien, et la chose paraissait aller de soi c'était l'époque où cet alphabet semblait le prototype de

(1) On les trouvera surtout dans les revues algériennes, *Revue Africaine*, principalement, ou *Mémoires de la Société archéologique de Constantine*.

(2) Cf. Lidzbarski, *Eine pünisch-altberberische Bilinguis aus einem Tempel des Massinissa*, in *Sitzungsberichte der kœn. preuss. Akad. der Wissenschaften*, 1913.

(3) Cf. Boulifa, *L'inscription d'Ifir'a*, in *Rev. Arch.* 1909.

(4) Tout récemment, M. l'abbé Chabot (*C. R. de l'Académie des Inscriptions*, nov.-déc. 1917) a rectifié la valeur d'un de ces caractères. Au total, conclut-il, jusqu'à ce jour quinze signes ont été reconnus par Saulcy, trois par Halévy, deux par lui-même. M. l'abbé Chabot continue d'ailleurs à s'occuper de la question.

tous les autres ; la transmission s'expliquait le plus aisément du monde par la présence des Phéniciens dans l'Afrique du Nord. Mais en 1904 un savant allemand, Littmann (1), reprenant une théorie voisine de celle qu'avait déjà proposée un de ses compatriotes (2), affirmait la parenté de l'alphabet libyque avec les alphabets sud-sémitiques du nord de l'Arabie, thamoudéen et safaïtique. Il fondait son opinion tant sur l'aspect de chaque lettre, comparée, en prenant pour base la lecture d'Halévy, à la lettre correspondante des alphabets sud-sémitiques, que sur certaines particularités de l'écriture : lettres combinées, composées de points, écriture en spirale (3), etc. Quelques arguments ou quelques dérivations pourraient sembler, à première vue, assez concluants. Mais, d'une manière générale, une telle hypothèse se heurte à bien des difficultés.

D'abord la question de la transmission. Par quelle voie ces alphabets sud-sémitiques et arabes seraient-ils arrivés en Afrique au IV^e^ ou III^e^ siècle avant notre ère, comme le veut Littmann ? Il suppose une invasion qui se serait produite vers cette époque. L'hypothèse est commode : elle n'a déjà que trop servi. Les quelques noms arabes que Littmann croit retrouver parmi les noms transmis par les inscriptions libyques — si tant est que nos lectures soient exactes — ne fournissent pas un argument suffisant. Comment une telle invasion se serait-elle produite, en

(1) *L'origine de l'alphabet libyque*, in *Journal Asiatique*, nov.-déc. 1904, p. 423-440.

(2) Blau, *Ueber das numidische Alphabet*, in *Zeitschrift der morg. Gesellschaft*, t. V, p. 330-364 (le rapproche de l'écriture sabéenne ou éthiopienne). Ph. Berger, dans l'*Histoire de l'écriture dans l'antiquité*, Paris, 1891, p. 324-332, signalait aussi des rapprochements possibles entre l'alphabet libyque et ceux de l'Arabie méridionale. Déjà Halévy, à l'aspect de certains noms de divinités qu'il croyait lire, admettait l'existence de rapports anciens entre Nabatéens et Libyens.

(3) Ce dernier trait, auquel Littmann attachait une grande importance, a perdu toute sa valeur depuis que les fouilles égéennes ont livré des spécimens d'écriture disposée de cette manière (le disque hiéroglyphique de Phaestos par exemple ; des inscriptions en caractères linéaires présentent une disposition analogue).

pleine époque historique, sans que nous en sachions rien (1) ? Ou bien il aurait fallu qu'elle fût bien peu importante. Il se présente alors une autre série d'objections. Comment les Berbères, étant donc aptes à recevoir un alphabet, auraient-ils adopté justement celui de ces quelques émigrants, alors que depuis longtemps ils avaient à leur disposition celui des Grecs ou celui des Carthaginois avec qui ils étaient journellement en rapports, du moins les plus civilisés d'entre eux ? En outre, il est difficile de supposer que cet alphabet ait gagné de proche en proche en venant du sud — la région la moins en contact avec les Grecs et les Carthaginois — puisque les inscriptions libyques, inconnues au désert, extrêmement rares partout ailleurs, ne sont nombreuses qu'à proximité des établissements étrangers, et leur sont contemporaines pour la plus grande partie, ainsi que le prouvent les bilingues ?

Ce n'est pas que l'hypothèse d'Halévy doive être considérée comme intangible : les objections ne manquent pas non plus contre elle. Les dérivations proposées paraissent rien moins qu'assurées. De plus, il faudrait supposer que cet emprunt à l'alphabet phénicien date d'une époque extrêmement ancienne, suivie d'une perte entière de contact entre les deux peuples pendant plusieurs siècles. Sinon, étant donné la proximité des établissements carthaginois, et le peu d'emploi de l'écriture libyque, peu portée par suite à prendre rapidement un caractère national, les deux alphabets seraient restés liés, d'autant plus que la zone de dispersion des inscriptions libyques coïncide presque toujours avec celle où ont pu s'exercer les influences étrangères. Tout semble s'être passé comme

(1) Il n'y a pas à faire fond sur les traditions d'après lesquelles les Berbères, ou certaines d'entre leurs tribus, seraient issus de populations de l'Arabie méridionale, comme les Himyarites. Nous verrons, en effet, que ces traditions sont récentes et n'ont eu pour point de départ que la vanité de tribus désireuses d'être apparentées aux Arabes.

si l'épigraphie nationale, déjà existante, avait subi l'impulsion de l'épigraphie étrangère ; comme si les Berbères, voyant les Carthaginois, puis les Romains employer fréquemment leur alphabet, avaient été poussés à en faire autant du leur. Les bilingues prouvent l'existence de deux alphabets, sinon irréductibles, du moins conçus comme tels. Cette irréductibilité, apparente ou réelle, nous oblige à chercher très loin la date de l'introduction en Afrique de l'alphabet libyque, quel qu'en soit le prototype.

Nos idées concernant l'origine et la transmission de l'alphabet articulé se sont quelque peu modifiées au cours de ces dernières années, à la suite des découvertes archéologiques faites dans la Méditerranée orientale. Ces découvertes ont mis au jour toute une série nouvelle d'alphabets hiéroglyphiques ou linéaires, qui attestent la très haute antiquité de l'écriture dans ces régions. Or il semble probable que celles-ci ne furent pas sans rapports, bien avant l'époque des Phéniciens, avec la Méditerranée occidentale. Les historiens antiques nous ont transmis un certain nombre de traditions relatives à de très anciennes migrations ; il est cependant prudent de n'en pas tenir compte (1). Plus probant est le témoignage fourni par les poteries kabyles — auxquelles j'ajouterais celles des Tsoul et de quelques tribus du Maroc septentrional — si étrangement semblables dans leur technique compliquée et dans leur décor aux poteries chypriotes du troisième et du deuxième millénaires avant notre ère : il semble bien que les unes dérivent des autres (2).

Que conclure de tout cela, sinon qu'à part celle de la haute antiquité de l'alphabet libyque, il paraît impossible de formuler la moindre hypothèse ? Ce serait chose vaine dans l'état actuel de nos connaissances. Les découvertes

---

(1) On trouvera l'énumération et la discussion de ces textes dans St. Gsell, *op. cit.*, liv. II, chap. 6.

(2) Cf. surtout Van Gennep, *Notes d'ethnographie algérienne*, 1re série, Paris, 1911, *Les poteries kabyles*.

égéennes, les idées nouvelles sur le rapport des alphabets anciens entre eux (1), ne peuvent que nous inciter à la prudence. Il y a quelques années, on pouvait penser que tout le problème des origines de l'alphabet libyque serait résolu par sa comparaison avec quelque alphabet sémitique. Aujourd'hui, ce problème apparaît singulièrement plus complexe, et le champ des conjectures plus large. Des documents nouveaux viendront-ils apporter quelque lumière ? (2).

Mais si, quel que soit le peuple auquel les Libyens sont redevables de leur alphabet, ils le lui empruntèrent à une époque très ancienne, bien antérieure, vraisemblablement, à la domination territoriale de Carthage, comment une telle écriture se serait-elle transmise obscurément, sans se perdre, durant des siècles, avant d'être revivifiée par l'impulsion qu'elle reçut de l'épigraphie punique, puis latine ? Exactement comme, livrée de nouveau à elle-même, elle s'est perpétuée depuis bientôt deux mille ans : en un point seulement il est vrai, chez les Touaregs.

***

En 1822, pour la première fois, le Dr Oudney, attaché à la mission Dennam et Clapperton, s'aperçut que

(1) Cf. R. Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1907, p.67-90 ; les *Civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée*, 2e éd., Paris, 1914, p. 434, sqq.

(2) L'idée de rapprocher l'alphabet libyque d'alphabets plus anciens que le phénicien a été émise plusieurs fois (Létourneau, Rinn, Collignon ; voir la liste de ces hypothèses dans Brinton, *The alphabets of the Berbers*, ext. des *Proceedings of the Oriental Club of Philadelphia*, 1894). Il l'a été notamment des traits alphabétiformes que l'on trouve sur certains monuments mégalithiques de l'ouest de la France et du nord de l'Espagne. Brinton lui-même croirait volontiers que l'idée de l'écriture est venue aux Libyens à l'imitation de ce qu'ils voyaient faire en Egypte. Toutes ces hypothèses ont bien peu de valeur. On peut mentionner également, à titre de curiosité, l'hypothèse de Schmeller (1847), qui attribuait aux Vandales l'importation de cet alphabet ; ou l'opinion du voyageur anglais Harding King (1903), qui le suppose issu de l'alphabet grec. Cela n'est pas sérieux.

les Touaregs du Sahara employaient une écriture qui leur était tout à fait particulière, aux lettres formées de barres et de points, et qu'ils appelaient *tifinagh*. Depuis, on eut tout le loisir de l'étudier, et l'on ne tarda pas à reconnaître qu'elle présentait d'évidentes analogies avec l'alphabet libyque : la dérivation put même être établie pour la plupart des lettres; et des inscriptions anciennes fournissent des types de transition entre les deux alphabets (1).

L'intérêt principal du tifinagh vient du caractère extrêmement archaïque qu'il a conservé. Ce n'est ni une écriture courante, ni une écriture pratique : depuis tant de siècles, elle n'a pas encore su s'assouplir, devenir un instrument vraiment utile pour conserver la pensée humaine. A peine est-elle fixée; le nombre des ligatures, des lettres même, n'est pas semblable partout ; leur forme diffère. Même lettré, un Touareg se sert gauchement de son écriture nationale; il ne sait pas séparer les mots, s'embrouille quand deux syllabes d'analogue consonance se suivent; il lit avec beaucoup de peine ce qu'un autre a écrit; chaque phrase est comme un cryptogramme qu'il lui faut traduire. En somme, une écriture qui n'a jamais fait de progrès : elle s'emploie aujourd'hui comme s'employait l'antique écriture libyque; elle sert aux mêmes usages. Nul texte suivi : de très courtes inscriptions

(1) On trouvera un tableau comparatif de ces alphabets dans le *Manuel pour la recherche des antiquités dans le Nord de l'Afrique*. Voir aussi Oric Bates, *The Eastern Libyans*, Londres, 1914, p. 88-89, où sont mis en regard une dizaine de caractères libyques et tifinagh entre lesquels la correspondance est parfaite. — A côté de ces caractères exactement semblables ou de forme très voisine, précieux élément de contrôle pour le déchiffrement des inscriptions libyques, quelques-uns présentent il est vrai de notables divergences. Elles peuvent s'expliquer par le mode de transmission si défectueux du tifinagh ; mais il est possible aussi, sans que l'on ose encore trop insister sur cette hypothèse, que l'alphabet libyque n'ait pas été un, et que le tifinagh dérive d'une variété qui n'est point celle — ou celles — des inscriptions que nous possédons.

rupestres, disposées sans ordre, en tous sens, en spirale, comme le libyque; des formules gravées sur des bijoux ou sur des armes. Il arrive parfois aussi qu'on s'en serve pour de courtes lettres. Ce sont surtout les femmes qui écrivent le tifinagh; elles sont, chez les Touaregs, particulièrement émancipées et plus lettrées que les hommes. Elles ont en quelque sorte la garde de l'alphabet national; elles le connaissent presque toutes; tandis que les hommes savent rarement s'en servir.

Mais à part ces brèves formules et ces lettres, point d'autre emploi de cet alphabet : d'ailleurs, une littérature presque entièrement orale. Quand il se trouve par hasard chez les Touaregs quelque manuscrit berbère de droit ou de religion (1), il est en caractères arabes : il ne viendrait à l'idée de personne que le tifinagh pourrait servir à écrire des livres. Jamais il ne s'est trouvé autant de ces caractères réunis que dans les études européennes consacrées à la langue des Touaregs (2), et dans lesquelles on a coutume de transcrire les textes en tifinagh. Mais nous avons été obligés de codifier, en quelque sorte, cette écriture qui ne l'avait jamais été; nous avons admis officiellement vingt-cinq lettres simples et quelques lettres doubles, auxquelles nous avons attribué une forme immuable ; et un peu conventionnellement, par assimilation avec les alphabets des langues sémitiques, nous avons pris l'habitude d'imprimer le tifinagh horizontalement, et de droite à gauche (3). Il s'en faut de beaucoup qu'une telle régularité se retrouve dans l'emploi réel de ces caractères.

---

(1) Cf. Duveyrier, *Les Touaregs du Nord*, Paris, 1864, p. 389.

(2) Surtout dans les ouvrages de Hanoteau (*Grammaire tamachek'*, Paris, 1860, le premier essai important sur la question), Masqueray, René Basset, Motylinski, et enfin les dictionnaires du P. de Foucauld, actuellement en cours d'impression. Duveyrier (*op. cit.*, p. 388) a noté la stupéfaction que causa chez les Touaregs la Grammaire d'Hanoteau, qu'il avait emportée.

(3) Masqueray, pourtant, l'écrit de gauche à droite.

BIBLIOTHÈQUE ★ SCIENCES ET ARTS AFRICAINS

*
* *

Comment expliquer maintenant qu'au rebours, semble-t-il, des lois de l'évolution, les Berbères, après avoir connu un alphabet qui leur permettait de tracer, de manière si rudimentaire fût-elle, quelques mots de leur langue, non seulement n'aient pas su le perfectionner, mais même, si l'on excepte un petit nombre d'entre eux, en aient complètement perdu l'usage ?

Nous avons vu comment, par l'exemple qu'elles donnaient, la présence en Afrique d'épigraphies étrangères successives semble avoir d'abord été favorable à l'extension de l'alphabet libyque, en développant l'aptitude à écrire. On peut pourtant supposer que la romanisation se poursuivant, l'alphabet latin finit peu à peu par supplanter l'alphabet libyque, et que celui-ci, peut-être mort déjà, ne reparut pas pendant les siècles qui suivirent l'effondrement de Rome, au cours desquels la barbarie reprit insensiblement tout le terrain conquis par la civilisation.

Mais je croirais plutôt que la disparition d'un alphabet ayant laissé d'aussi pauvres vestiges du temps même de sa splendeur, doit tenir à des causes intérieures, qu'il faut chercher non dans l'indigence littéraire de l'esprit berbère, mais dans l'état social de ce peuple. L'esprit littéraire n'est, en ces matières, que secondaire. L'organisation d'une religion bien constituée — je ne parle pas encore de nos religions actuelles — avec ses grands dieux et une histoire divine complexe; l'existence d'une grande puissance ayant à sa tête un monarque désireux de perpétuer ses exploits en faisant graver leur récit sur la pierre, ont plus d'importance, du moins à l'origine; mais cela même ne suffit pas à assurer la perpétuité d'une écriture nationale. Car elle n'est encore qu'à l'usage de quelques-uns : une phrase est une suite de symboles dont le sens est difficilement accessible ; une telle écriture est un

instrument trop peu maniable, servît-elle à graver des lois que doit connaître toute la communauté, ou à rappeler le nom des défunts. Il lui faut franchir un stade de plus; et cela, c'est l'œuvre du scribe, le scribe qui tient les comptes royaux, ou simplement ceux d'un gros commerçant. Il a besoin, lui, d'un outil pratique; il lui faut un système d'écriture capable de noter avec vitesse et précision, sans prendre trop de place, et qui soit d'une lecture facile. Il assouplit la forme des caractères faits pour la pierre; il les abrège; il fait naître la commode cursive; il trouve la vraie utilité de l'écriture, gage de sa durée, et en répand l'habitude. Alors seulement on songe à elle pour conserver les œuvres de l'imagination, confiées plutôt, dans les sociétés primitives, à la mémoire. Ce n'est que bien plus tard, enfin, quand les religions eurent leurs livres sacrés et tendirent au prosélytisme, que les missionnaires purent reprendre le rôle autrefois joué par les marchands et propager l'écriture.

Revenons aux Berbères. Point de grande puissance chez eux, ni divine ni humaine. Point de législateur non plus : de simples coutumes transmises oralement, comme celles d'où, partout, sont nées les lois. Surtout, une population socialement et techniquement arriérée, partant, aucune « maison commerciale » qui eût besoin de tenir ses comptes ; au reste, une numération peut-être encore dans l'enfance. Ils adoptèrent un alphabet, comme nous les verrons toujours aptes à adopter très vite toute innovation étrangère : c'est un trait de race. Mais cet alphabet était destiné à végéter, ne pouvant servir qu'à graver de courtes épitaphes ou des ex-votos, ou quelques brèves glorifications de familles localement puissantes, à écrire quelques formules sur des armes ou des bijoux, quelques graffiti sur des murs ou sur des rochers. L'étonnant, dans ces conditions, ce n'est pas que cet alphabet ait disparu, c'est qu'il se soit, chez les Touaregs, maintenu jusqu'à nos jours, qu'il ait pu poursuivre pendant si longtemps

son existence précaire, objet de luxe sans vraie utilité sociale, étrange survivance d'un apport infiniment lointain. Partout ailleurs l'alphabet libyque est tombé en désuétude, non parce qu'il n'a pu soutenir le choc de l'alphabet latin, mais parce qu'il était celui d'un peuple qui n'en avait pas besoin, n'étant pas socialement apte à posséder une écriture courante. Quand, dans quelques rares régions, ce moment arriva, chez les hérétiques du Djebel Nefousa par exemple, ou dans le Sous, il y avait bien des siècles que les caractères nationaux étaient oubliés : pour écrire les quelques ouvrages qu'ils composèrent dans leur langue, les Berbères empruntèrent l'alphabet arabe.

I

LE BERBÈRE ET SA LANGUE

1° Ce que sa langue représente pour le Berbère

Les Berbères, depuis l'époque lointaine de la migration qui les conduisit dans l'Afrique du Nord, ne furent jamais des dominateurs. Tout au plus furent-ils, par moments et par endroits, indépendants. Or indépendance est pour eux synonyme d'anarchie, traversée par quelques brèves dominations, d'un homme ou d'une famille, arrivant à créer une éphémère confédération. Jamais une population autre qu'eux-mêmes ne se trouva soumise à leur loi; au contraire, ils furent souvent sujets. Et tous les peuples avec lesquels ils entrèrent en contact, qu'ils fussent leurs maîtres ou leurs voisins, Egyptiens, Grecs, Romains, Arabes, étaient des peuples dont le degré d'évolution était plus avancé que le leur; tous les considérèrent comme des barbares, les traitèrent comme tels, et les Berbères s'en aperçurent. Aucun ne daigna apprendre leur langue, qui semblait un jargon informe et grossier : les Romains ne paraissent avoir été que de pauvres berbérisants, et l'on sait le dédain que l'Arabe — et même l'arabisé — professe pour la langue berbère : il est bien exceptionnel qu'il la parle.

Tout cela fait que les Berbères n'eurent jamais de raisons de se glorifier de leur origine ni de leur langue. Au contraire, à de rares exceptions près, ils en furent toujours honteux. Aussi loin qu'ils se reportassent dans le passé, ils se voyaient vivant au milieu du dédain de leurs voisins. Ce dédain aurait pu être pour eux, comme il le fut pour

tant d'autres peuples, un coup de fouet qui réveillât leur fierté nationale. Il ne le fut pas : d'abord parce que l'idée d'une nation berbère, d'un bloc dont chacun n'était qu'une partie, n'existait pas chez eux ; puis ils avaient assez de finesse et d'esprit pratique pour se rendre compte de la supériorité effective des civilisations avec lesquelles ils étaient en rapport. Loin de se révolter contre un sentiment aussi méprisant, ils en reconnaissaient dans une certaine mesure le bien-fondé. Ensuite, comme ils étaient et furent toujours de remarquables imitateurs, honteux du dédain où ils étaient tenus, ils crurent le faire cesser en copiant servilement leurs maîtres. Et comme ils eurent toujours un don remarquable d'adaptation linguistique, une des premières choses qu'ils firent, ce fut d'abandonner, du moins les principaux d'entre eux, leur langue méprisée, pour la langue des civilisés du jour. Le peuple berbère, en très grande partie, fut de tout temps bilingue. Ce n'est pas, en effet, de l'invasion arabe que date le recul du berbère devant une autre langue. Il en fut toujours ainsi aux temps de domination étrangère effective, ou même aux temps où un empire puissant et civilisé était proche. A la cour de Massinissa, le roi numide qui, au deuxième siècle avant notre ère, fut l'allié de Rome contre Carthage, on parlait punique (1); les noms puniques sont fréquents chez les Numides de cette époque ; plus tard, le roi Hiempsal, père de Juba I, écrivit dans cette langue (2) ; elle dut prendre chez les Berbères une grande extension, puisque bien des siècles après que les derniers descendants des Carthaginois, peuple peu nombreux, se furent fondus dans le reste de la population, le punique survécut : il fut parlé couramment pendant

(1) Cf. Gsell, *op. cit.*, t. I, p. 332, et t. III, p. 307 : le punique était la langue officielle des rois numides.

(2) Salluste, *Jugurtha*, XVII : «... ex libris punicis qui regis Hiempsalis dicebantur... » St. Gsell, *ibid.*, démontre qu'il s'agit vraisemblablement d'ouvrages composés par ce prince.

toute l'époque romaine dans les provinces de l'est, et, dans les villes du moins, autant et plus que le berbère lui-même.

D'ailleurs le latin faisait dans le même temps d'importants progrès en Berbérie. Les grands et les gens instruits laissèrent le berbère et le punique au peuple, et se mirent à parler la langue de leurs vainqueurs : même, quelquefois, ils apprirent le grec (1). La romanisation dut se faire très vite; il y avait à peine quelques années que la Tingitane avait été déclarée province romaine, que nous trouvons déjà à Volubilis une inscription consacrée à un notable de la ville, un Berbère qui avait romanisé son nom : cet homme, vraisemblablement, parlait latin. Et à l'époque impériale, le nombre des écrivains nés en Afrique, et que nous avons toutes raisons de supposer Berbères d'origine, montre à quel point le latin était devenu langue courante dans les régions véritablement occupées. De proche en proche, bien des mots latins gagnaient les autres régions.

Après, ce fut l'arabe. A son propos, il n'est pas nécessaire d'insister : l'on sait à quel point le monde berbère a été pénétré par l'arabe, combien la première langue semble en décroissance devant la seconde. Celle-ci exerça une influence plus considérable que les idiomes auxquels elle succédait, et pour bien des raisons. Les Arabes sont demeurés beaucoup plus longtemps dans ce pays ; leur religion a infiniment plus pénétré les masses berbères que les religions des peuples précédents ; et la religion, quand elle s'accompagne de livres et de formules sacrées, est un puissant véhicule pour la langue de ceux qui l'ont apportée. De plus les Arabes, venus en nombre, se mêlèrent davantage aux Berbères, ayant, pour une grande part d'entre eux, un genre de vie analogue. Et

---

(1) C'est en grec que le roi Juba II écrivit ses ouvrages, et déjà l'un de ses ancêtres, Mastanabal, passait pour être versé dans cette langue. (Gsell, *op. cit.*, t. I., p. 332).

puis enfin, peut-être leur influence nous paraît-elle d'autant plus profonde qu'elle est plus récente.

Toujours est-il que, conformément à ce qui s'était passé lors de l'arrivée des Phéniciens et des Romains, dès les premiers temps qui suivirent la conquête musulmane, l'usage de l'arabe se répandit avec une extrême rapidité chez ceux qui étaient en contact avec les nouveaux maîtres. De bonne heure des tribus, et de grandes tribus, furent assez arabisées pour se réclamer d'une souche arabe. Nous ne voyons pas qu'aucun des agitateurs ou des fondateurs d'empire qui vinrent s'établir dans l'Afrique du Nord, et jusque dans les tribus du Maghrib el-Aqsa, ni Idris, ni Abou 'Abdallah ech-Chi'i, ni tant d'autres avant ou après eux, aient jamais rencontré de grandes difficultés pour se faire comprendre. Même quand il s'élevait un royaume en apparence national, l'entourage du prince parlait arabe ou l'apprenait très vite (1). Aujourd'hui enfin, tout à fait caractéristique est la rapidité avec laquelle le Berbère apprend à parler français. L'histoire se poursuit.

***

Mais puisque l'empressement des Berbères à parler la langue de l'étranger a toujours été si marqué, on peut se demander logiquement comment il ne s'est pas produit dans l'Afrique du Nord ce qui s'est passé dans bien d'autres régions, en Espagne, en Gaule, en

(1) Faut-il conclure qu'on parlait berbère à la cour des Rostémides de Tahert de ce qu'un historien nous y signale l'emploi du mot *ffogh* ? Il est plus probable que quelques mots berbères s'étaient glissés dans l'arabe, puisque, par ailleurs, nous voyons Abou Sahl el-Farisi être l'interprète de ses oncles Yousof et el-Aflah pour le berbère. Il semblerait que Yaghmorasen, le fondateur de la dynastie tlemcenienne des Beni-Zeiyan, parlait berbère ; mais l'usage ne s'en perpétua guère à sa cour, pas plus qu'à celle des premiers Almohades. Quant aux Mérinides, il paraît résulter d'une anecdote rapportée par Maqqari (*Azhar er-Riadh*, I, 52) qu'Abou Yousof Ya'qoub, s'il savait encore le berbère, ne s'en servait plus que lorsqu'il ne voulait pas être compris d'étrangers.

Roumanie même; comment l'idiome national n'a pas été supplanté complètement par les langues qui se sont succédées sur ce sol : punique, et surtout romaine ou arabe ? Seule cette dernière y a réussi, mais localement. C'est qu'ici nous touchons à l'un des caractères les plus particuliers de la race berbère, et nous devons, pour le comprendre, tenter de jeter un coup d'œil sur la psychologie de celle-ci.

Le Berbère, en présence d'une civilisation supérieure à la sienne, possède de merveilleuses dispositions à en adopter immédiatement ce qui le frappe et ce qui est à sa portée. Mais ce qu'il remarque, c'est essentiellement l'aspect extérieur des choses : là s'arrêtent sa vue et ses emprunts. Il se recouvre d'un vernis étranger et s'en contente; il imite, il n'assimile pas. Aussi, le modèle parti, il redevient ce qu'il n'avait jamais cessé d'être sous des apparences diverses; le vieux Berbère reparaît, prêt à adopter les mœurs des nouveaux maîtres aussi vite qu'il a oublié celles des anciens ; ou bien, s'il est livré à lui-même, à la période de civilisation étrangère succède une nouvelle période de barbarie. Le Berbère, n'ayant point assimilé, est incapable de continuer tout seul dans la voie où il avait semblé s'être laissé guider. C'est ainsi que les plus brillantes civilisations se sont succédées auprès de lui, dont il a tour à tour subi l'entraînement; mais chacune disparue, qu'en est-il resté ? Quelques mots dans sa langue, et c'est tout. Est-ce indolence d'esprit ? Naturelle et trop stricte application de la loi du moindre effort, dans un pays où l'on peut vivre en effet avec le minimum de travail ? Un peu. Mais ces raisons ne suffisent pas. Peut-être faut-il chercher la cause de ce fait surtout dans un individualisme exagéré. Une œuvre importante et de longue haleine — et la civilisation n'est qu'un ensemble de ces œuvres-là — nécessite un effort soutenu et un esprit de suite que peut seul posséder un peuple ayant conscience de son existence en tant que tel, quelque sou-

venir de son passé, et une notion au moins confuse de son avenir; en un mot, un peuple qui ait l'idée d'un intérêt général existant à côté de l'intérêt particulier. Les Berbères n'ont jamais su s'élever jusque-là : quand ils avaient travaillé de manière à subvenir à leurs propres besoins, dispendieux ou minimes, ils jugeaient leur tâche achevée. Que leur importaient les monuments élevés par la folie des autres peuples, monuments de pierre ou monuments de la pensée ? Il pouvait leur venir à l'esprit de les admirer quand ils se trouvaient en leur présence, mais non de les élever spontanément : au regard de leur idéal individuel, ils n'avaient aucun sens. Les Romains partis, ils enlevèrent, sans la moindre arrière-pensée, les pierres des lourds et puissants monuments, et s'en servirent pour bâtir leurs demeures chétives ; et le petit-fils du romanisé, dans la somptueuse maison de son aïeul devenue trop grande, construisit une habitation à sa taille; il abandonna la toge pour le vieux vêtement berbère, et en même temps dépouilla le vernis dont il s'était recouvert. L'histoire de l'Afrique du Nord n'est qu'une série de flux et de reflux de ce genre.

Voilà les leçons du passé. Aujourd'hui les conditions ont-elles changé ? De la masse des Berbères nous voyons chaque jour sortir des individualités que l'esprit français a si bien pénétrées qu'il semble réellement devenu le leur. Le peuple les suivra-t-il ? A de certains indices, on pourrait croire que l'impulsion donnée doive être plus active que celles qui l'ont précédée. Jusqu'où ira-t-elle ? Est-ce le commencement de l'évolution ? Ou la barbarie, nous partis, renaîtra-t-elle encore une fois ?

Tel le peuple, telle fut la langue. Elle posséda de tout temps la même plasticité superficielle que ceux qui la parlaient. Non seulement quelques-uns purent l'oublier entièrement; mais aussi, quand bien même elle ne cessait pas d'être employée, elle se laissa toujours aisément pénétrer par les idiomes étrangers. Le Berbère adopta les nouveaux

mots avec plus de facilité encore que les nouvelles mœurs; ils s'enfoncèrent très avant et très vite, non pas seulement chez ceux qui étaient en contact direct avec l'étranger, mais même chez ceux qui en étaient le plus éloignés, dans les tribus les plus reculées. Ce n'étaient pas toujours de ces mots qui s'introduisent en même temps qu'un objet ou une idée nouvelle; entraîné par son amour pour la nouveauté, le Berbère oublia souvent pour ceux de l'étranger les termes les plus fondamentaux de son propre idiome, les vocables qui expriment les idées les plus simples, les relations les plus anciennement notées dans l'humanité, les mots, donc, qui sembleraient devoir être les plus durables et les plus résistants. Ainsi les grandes associations héréditaires qui de tout temps ont divisé les tribus berbères d'une région en deux groupes, ou qui créèrent deux partis à l'intérieur de chaque tribu, ne peuvent se désigner aujourd'hui que par deux noms arabes: ce sont les *lefs* ou les *çofs*. Ce travail se poursuit encore de nos jours, où c'est au tour des mots français, ou réputés tels, à s'introduire dans le berbère. S'il est un animal bien caractéristique de ces régions, c'est l'âne : combien de fois oublia-t-on pour d'autres vocables son vieux nom d'*aghioul* ? A l'époque romaine, on l'appela *asnous*, et ce nom est resté dans quelques parlers; de nos jours, je l'ai déjà entendu nommer *tabourricot* (1). Mieux encore : bien que la chose ne puisse être considérée comme absolument prouvée, il est possible que la grammaire même du berbère — la grammaire qui est la base d'une langue — ait été fortement influencée par la grammaire arabe, à charge d'ailleurs de réciprocité (2).

Est-ce à dire que la langue berbère soit une langue

(1) Il est vrai que d'après St. Gsell (*op. cit.*, t. I, p. 312) le mot *bourrique*, *bourricot*, pourrait être d'origine africaine. Ce ne serait alors qu'un retour.

(2) Cf. notamment, sur ce point, les études de Kampffmeyer sur les parlers arabes du Maroc.

amorphe, condamnée à subir passivement toutes les influences étrangères ? Point : et c'est un des traits les plus intéressants qu'elle présente. Si elle absorbe ainsi à très haute dose les apports de l'extérieur, elle les digère; si elle introduit sans compter les mots étrangers, leur marquant une telle prédilection qu'elle oublie pour eux ses propres vocables les plus usités, elle les fait siens en les habillant à la mode berbère : bidon devient *tabidount;* et s'il s'agit d'un verbe, il se conjugue non à la française, mais à la berbère, avec son luxe de formes secondaires : le Berbère naturalise ses emprunts mieux encore que l'arabe parlé, chez qui cette faculté est pourtant proverbiale. Tant il est vrai que la langue berbère est encore une chose tout à fait vivante.

Et pourtant elle recule tous les jours, aujourd'hui devant l'arabe, et demain devant le français. Certes, mais comme elle a reculé jadis devant le punique, puis devant le latin. La domination romaine s'affaiblissant, ce n'étaient pas seulement les mœurs berbères qui reparaissaient plus vivaces de jour en jour, c'était aussi la langue. En quelques dizaines d'années, elle regagnait le terrain qu'elle semblait avoir perdu depuis des siècles. Les petits-fils de ceux qui, à Carthage ou à Rome, avaient été de brillants avocats ou des écrivains connus, se remirent à parler berbère : le vieil idiome descendit des montagnes et revint des déserts où il s'était réfugié. La langue suivit les phases de flux et de reflux de la civilisation; elle fut toujours en rapports étroits avec les influences extérieures (1). Une influence forte repoussait le berbère au loin; s'affaiblissait-elle, le berbère reparaissait et talonnait sa retraite. De ces mouvements successifs, on retrouve les traces dans la langue, sous forme de couches stratifiées

(1) Hanoteau a noté quelque part qu'à l'époque de la domination des Turcs, lorsque les Kabyles étaient en désaccord avec eux, on voyait brusquement disparaître de leur langue tous les mots turcs qui s'y étaient introduits.

de mots étrangers, d'autant plus épaisses que l'influence fut plus récente, plus longue ou plus profonde : couche phénicienne, romaine, arabe; et la française commence à se déposer. La langue berbère, infiniment pénétrable, infiniment plastique en apparence, est en réalité douée d'une étonnante vitalité, que sa persistance seule suffirait à démontrer. A quoi la doit-elle ? Peut-être justement à la force d'inertie qui la caractérise, la plus formidable force de résistance qui soit.

***

Il est une raison pourtant qui vient encore augmenter cette force de résistance : c'est ce fait que si le Berbère imite facilement, il assimile difficilement. De même que sous le vernis de culture étrangère qui le recouvre, il reste en réalité le vieux Berbère au caractère inchangé, avec toutes ses tendances et toute son individualité ; ainsi, apprenant un nouvel idiome, il n'oublie pas l'ancien : pendant bien des générations il demeure bilingue. Mais quand il parle ainsi deux langues, il n'emploie pas l'une ou l'autre au hasard : chacune a son rôle propre. Lorsqu'on fait une enquête ethnographique auprès d'un Berbère bilingue, les résultats que l'on obtient sont tout à fait différents selon qu'on l'interroge en arabe ou en berbère. C'est toujours cette dernière langue qu'il faut employer si l'on désire obtenir les renseignements les plus intéressants, arriver à connaître ce qui est fondamental dans la pensée de son interlocuteur; on le chercherait vainement en l'interrogeant en arabe, même si cette langue est celle qu'il emploie le plus souvent. Non parce qu'il manque de franchise; mais parce que les pensées qu'il a en arabe et celles qu'il a en berbère ne sont pas les mêmes. Chaque langue correspond à une systématisation différente : on peut véritablement prendre à la lettre, en ce qui concerne les Berbères, l'expression antique :

celui qui parle deux langues possède deux âmes. Le Berbère bilingue en a bien deux : l'une superficielle, islamisée, et surtout arabisée ; l'autre, tout intérieure, restée fidèle aux anciennes coutumes, aux anciennes superstitions, sans toujours se l'avouer, et surtout à l'antique manière de voir; celle-ci est la plus profonde, la plus vraie, et aussi la plus durable. Et c'est pourquoi, quand dans ce pays la domination étrangère est allée s'affaiblissant, la langue berbère, sentant peser de moins en moins sur elle le poids des influences extérieures, a repris le dessus sur la langue adventice qu'elle avait pour compagne. A mesure que le Berbère, livré à ses propres forces, redevenait lui-même, il reparlait sa propre langue.

La rapidité de ce retour à la langue nationale est d'ailleurs moins brusque qu'il ne semble à première vue. Car pendant les époques de forte influence linguistique étrangère, le recul de la langue berbère paraît infiniment plus prononcé qu'il ne l'est en réalité. Bien des individus, qui sont des bilingues, ne montrent pas volontiers aux étrangers qu'ils connaissent, et emploient à l'occasion, les deux langues. Il arrive souvent qu'ils aient honte de leur idiome national, ou au contraire qu'ils le considèrent comme un bien leur appartenant personnellement, et dont il convient d'écarter quiconque n'est pas de leur race.

Leurs différents maîtres, les Arabes surtout, ont si souvent fait sentir aux Berbères, au cours des siècles, le profond dédain où ils les tenaient, eux et leur langue, jargon barbare, que beaucoup d'entre eux, surtout parmi ceux qui avaient fait quelques études d'arabe, se sont sentis honteux de savoir le berbère, et de l'avoir eu pour langue maternelle; pour faire oublier leur origine, ce sont eux qui ont accablé sous le mépris le plus profond et le moins justifié le langage qu'ils reniaient. Il faut aller aujourd'hui chez les grands caïds du Sud-marocain, les vrais successeurs des anciens rois maures dont nous parlent les écrivains antiques, pour trouver de grands chefs, fort

instruits en arabe, ne dédaignant pas de parler chleuh; quelquefois même, fiers de leur origine berbère. C'est qu'aussi ce sont de puissants seigneurs, élevés dans un pays où le berbère est parlé par une population homogène et civilisée, qui, nous le verrons, tenta parfois de faire du berbère une langue littéraire. Mais la majorité des berbérophones n'en est pas là, et croit de bonne foi sa langue méprisable. Ce fut pour beaucoup d'étudiants indigènes originaires des régions berbères une révélation, quand en s'instruisant dans nos écoles ils découvrirent que leur langue si dédaignée était une langue comme les autres, qu'elle obéissait à des règles fixes comprises dans les cadres généraux de la linguistique, enfin qu'elle avait une grammaire comme l'arabe. Cela est à rapprocher de la stupéfaction que montrent les Berbères des campagnes marocaines, quand ils s'aperçoivent qu'un Européen parle et comprend leur dialecte. C'est d'abord un grand étonnement, mêlé d'une nuance de désappointement fort curieuse, mais vite passée. Et alors le chrétien paraît moins un étranger; on voit aussitôt comme par enchantement les figures s'éclairer ; les cœurs s'ouvrent : l'indigène est en confiance.

Mais il faut qu'on parle déjà couramment sa langue. Sinon, il pourra montrer quelque scrupule à l'enseigner. A l'indigène qui connaît les deux langues, le berbère apparaît souvent comme une espèce de refuge où se dissimulent ses pensées. Sans aller jusqu'à en faire une sorte de langue secrète — il existe de tels argots même dans le berbère (1) — c'est une langue qui lui sert à communi-

(1) Ainsi au Mzab, où le berbère apparaît déjà un peu comme une langue secrète, il existe un argot assez bien connu (cf. René Basset, *Notes de lexicographie berbère*, 4e série, Paris, 1888 ; Mouliéras, *Etude sur le dialecte des Beni Isguen*, Oran, 1897). Celui des Oulad Sidi Hamed-ou-Mousa, corporation de chanteurs, danseurs et prestidigitateurs issus du Sud-marocain, qui parcourent toute l'Afrique du Nord, et poussent jusqu'en Europe, voire en Amérique, a été étudiée par Quedenfeldt (*Die Corporationen der Uled Ssidi Hammed u Mussa und der Orma im südlichen Ma-*

quer librement avec ceux de sa race, à l'insu de l'étranger, qu'il soit arabe ou chrétien (1). On sait le peu d'em-

---

rokko, in *Verhandlung der Berliner anthropologischen Gesellschaft*, séance du 20 juillet 1898). C'est un argot professionnel typique, comme celui des colporteurs kabyles, signalé par Hanoteau et Letourneux. Les Berbères de la Tripolitaine possèdent un langage secret, formé de quelques mots qu'ils emploient, lorsqu'ils ne veulent pas être compris des Arabes, à la place des termes de leur langue empruntés à l'arabe, ou des mots berbères courants que les étrangers pourraient connaître. Cf. Beguinot, *Il gergo dei Berberi della Tripolitania*, in *Annuario del R. Instituto Orientale di Napoli*, 1917-1918).

D'autre part, il existe dans tout le sud du Maroc, particulièrement dans la région de Marrakech, un argot nommé *lghaous*, communément employé à la fois par les arabophones et par les berbérophones. Ces argots consistent généralement en un vocabulaire spécial, dans lequel, ainsi qu'il arrive le plus souvent, un terme est remplacé par une image qu'il suggère. Cependant beaucoup de mots de l'argot des Oulad Sidi Hamed-ou-Mousa sont formés du terme primitif, dans lequel on intercale des syllabes convenues : *oumân, tirân, oussân*, etc. Un argot mécanique de cet ordre existe chez les Touaregs : on l'appelle *tagenneget* (de Foucauld, *Diction. abrégé touareg-français*, t. I, Alger 1918, p. 328). Ce sont bien là des langues secrètes, caractère que l'argot n'a pas nécessairement. Dans certaines régions, en Kabylie, par exemple, les femmes peuvent, si elles le veulent, n'être pas comprises par les hommes, tant en parlant avec volubilité, qu'en employant des termes conventionnels. Ce fait est doublement intéressant, car il fournit un trait de plus de la séparation si marquée qui existe chez les Berbères entre la société masculine et la société féminine.

Il faut rapprocher des argots le langage par sifflement dont font usage entre eux les indigènes de l'île de Gomera dans les Canaries (on se souvient que les Guanches sont des Berbères), étudié par Quedenfeldt (*Pfeifsprache auf der Insel Gomera, Verhandlung der Berl. anthr. Ges.*, séance du 17 déc. 1887). Ce langage semble pourtant être moins une langue secrète qu'un moyen pour les indigènes de converser à de très longues distances, le sifflement portant beaucoup plus loin que la voix.

Parmi les langues spéciales il convient de signaler aussi le langage qu'on parle aux enfants. Tout comme en Europe, il existe chez les Berbères des mots enfantins servant à désigner un petit nombre d'objets, de ceux auxquels les enfants peuvent avoir affaire ; là aussi ils consistent surtout en syllabes simples répétées. Ce sont à peu près les mêmes partout : ceux que M. Boulifa a notés en Kabylie (*Méthode de langue kabyle, 2e année*, Alger, 1913), sont très souvent semblables à ceux qu'on emploie dans l'Atlas marocain. Il existe dans les croyances populaires un très curieux rapport entre ce langage enfantin et celui que sont censés parler les génies : la question mériterait d'être étudiée de près.

(1) Tendance fréquente chez les Berbères bilingues du Maroc.

pressement que montrent les Mzabites établis dans les villes d'Algérie à enseigner leur dialecte à des Européens, et la difficulté que rencontrent souvent à trouver des informateurs ceux qui en entreprennent l'étude (1). Les Mzabites, il est vrai, sont non seulement berbères, mais berbères hérétiques : raison de plus pour qu'ils se montrent méfiants. Mais ce sentiment existe plus ou moins chez tous les Berbères. En revanche, si l'on parle leur langue, ils perdent beaucoup de leurs moyens de résistance ; ils sont comme désarmés. Pour la pacification du Maroc, quels services rendrait, l'envoi dans les postes de la montagne, de nombreux interprètes connaissant à fond, non pas seulement l'arabe, mais, ce qui vaudrait mieux, en même temps que celui-ci, le berbère ! Parler la langue nationale, fondamentale, du peuple avec lequel on se trouve en contact, et non point sa langue superficielle, langue que, d'ailleurs, dans bien des régions, il apprend pour pouvoir s'entretenir avec nos interprètes, c'est le meilleur moyen de gagner les cœurs, et de réduire sans tapage à l'impuissance nombre de velléités mauvaises (2).

---

dans toutes les classes de la société. Comme le faisait jadis l'émir mérinide Abou Yousof Ya'qoub, le Glaoui et les autres seigneurs du Sud-marocain emploient souvent le berbère, en présence d'Européens, quand ils veulent parler aux leurs sans être compris des étrangers. Les gens du peuple, en d'analogues circonstances, agissent de même. Chez les Berbères tunisiens, le Dr Provotelle a fait une constatation semblable (*Etude sur le dialecte de Sened*, Paris, 1911, p. 5) : « Le Sendi emploie le plus souvent la langue arabe, même dans son village. Son dialecte berbère ne lui sert plus que comme un patois destiné à n'être pas compris des étrangers ; il montre une certaine répugnance parfois même à le faire connaître ».

(1) Cf. notamment à ce sujet Mouliéras, *Beni Isguen*. On m'a rapporté le cas d'un instituteur du Mzab qui ne pouvait arriver à s'entretenir en berbère avec ses élèves, parce que leurs parents le leur avaient défendu.

(2) Le protectorat marocain a d'ailleurs compris l'importance de cette question de langage : il exige des interprètes civils la connaissance du berbère et favorise ceux d'entre eux qui poursuivent l'étude de cette langue.

2° Le Bilinguisme des Berbères

—

Une fois constatée l'étonnante aptitude des Berbères à apprendre la langue d'autrui, tout en conservant souvent la leur, il convient de rechercher par quel mécanisme s'introduit chez eux l'idiome étranger.

La question a été envisagée il y a quelques années, dans l'enquête menée par MM. Doutté et E. F. Gautier sur la dispersion de la langue berbère en Algérie (1). Peut-être les chiffres donnés dans cette étude, tirés de documents administratifs, devraient-ils être vérifiés soigneusement. Néanmoins, ces réserves faites, cet ouvrage offre, sur la façon dont se poursuit aujourd'hui l'arabisation des Berbères, des données intéressantes ; il s'en dégage quelques idées générales qui peuvent s'étendre à tous les pays où Arabes et Berbères sont en contact.

Ainsi qu'il est naturel, la résistance à l'arabisation est, d'une manière générale, en rapport avec la cohésion des groupements berbérophones. L'arabisation pourra être très rapide, et totale, là où ceux-ci, morcelés par des établissements arabes, forment des îlots de population au milieu d'un grand nombre d'Arabes ou d'arabisés. Au contraire, les membres des groupements berbérophones homogènes, tout en apprenant très vite à parler arabe si les circonstances s'y prêtent, ne seront pas pour cela arabisés complètement : ils resteront bilingues. Mais quelles sont, dans l'un et l'autre cas, les circonstances qui favorisent l'arabisation, ou la connaissance d'une seconde langue ?

Il est évident que le simple désir de parler un idiome

---

(1) Alger, 1913.

jugé plus civilisé ne peut être, aujourd'hui comme autrefois, le facteur le plus important que pour de rares personnages, grands seigneurs et gens instruits; l'homme du peuple qui apprend à se servir d'un autre langage que le sien, le fait pour des motifs d'ordre plus pratique.

L'arrivée de l'Islam en Berbérie a beaucoup contribué, dans les premiers siècles de la conquête musulmane, à propager la connaissance de l'arabe; mais il ne faudrait pas exagérer les effets de cette cause toute religieuse. Aujourd'hui où le pays est entièrement islamisé, au moins de nom et d'intention, les progrès de l'arabisation dus à la religion sont infiniment réduits. Les mouvements religieux ont donné souvent, il est vrai, une grande impulsion à l'arabisation (1) — j'en veux seulement pour preuve celui qui, au XVI[e] siècle, eut son point de départ dans la Saguiet-el-Hamra et les régions sud-marocaines, et qui semble avoir exercé une influence linguistique considérable en Algérie; — mais l'instruction religieuse, fort rudimentaire la plupart du temps dans les pays berbérophones, n'apprend guère aux enfants que quelques formules arabes et quelques mots, que souvent ils ne comprennent pas. L'influence des confréries et des zaouïas peut produire des résultats beaucoup plus importants : une zaouïa est en général, surtout lorsqu'elle est établie à une frontière linguistique, un centre actif d'arabisation. Néanmoins, la religion est loin d'être la principale des causes pour lesquelles les Berbères apprennent l'arabe. Il est aisé de s'apercevoir, au Maroc, que l'arabisation et l'islamisa-

---

(1) Surtout lorsqu'ils se doublaient d'un mouvement politique. Le triomphe des Almohades, par exemple, s'accompagna de l'arabisation de toute une masse de Berbères descendus de l'Atlas derrière Ibn Toumert et 'Abd el-Moumen ; dans ce cas, cependant, il s'agissait de gens sortis de chez eux, où l'on continua, après comme avant, à parler berbère. Les causes politiques agirent même indépendamment des causes religieuses, lors de l'arrivée au pouvoir, par exemple, des Beni Merin ou des Beni Zeiyan ; mais elles n'entrent plus en ligne de compte aujourd'hui.

tion ne marchent pas de pair. Le Sous est resté très berbère : c'est pourtant l'un des points où l'emprise islamique est la plus considérable. Enfin, cette influence de la religion sur la langue ne date que de l'arrivée des Arabes; et si elle a pu, à certains moments, la favoriser dans une large mesure, elle ne peut suffire à elle seule à expliquer une tendance qui lui est de beaucoup antérieure.

Les causes économiques sont infiniment plus agissantes. Les envahisseurs, ainsi qu'il est naturel, se sont toujours établis dans les plaines, morcelant ou submergeant leurs occupants primitifs, ou bien les refoulant dans les montagnes ou dans le désert : là seulement purent donc se maintenir des groupements berbérophones importants et homogènes. Mais ces régions nourrissent très difficilement une population nombreuse ; elles lui refusent certaines denrées. Sous peine de rester dans leur misère, leurs habitants sont obligés d'aller acheter à ceux de la plaine ce qui leur manque, et, pour avoir de l'argent, d'aller leur louer leurs services ou commercer chez eux. Les Berbères avaient trop d'esprit pratique pour ne pas comprendre les avantages de ces relations ; d'autre part, ils ne répugnèrent jamais à se rencontrer avec d'autres peuples ou à travailler pour eux ; malgré leur amour pour leur petite patrie, ils entreprennent volontiers de longs voyages. Seules quelques tribus, nomades ou semi-nomades, les Aurasiens, par exemple, en Algérie, ou les Brabers au Maroc, sont plus casanières, parce que leur sol suffit à presque tous les besoins de leur genre de vie. Mais, pour que gens des plaines et gens des montagnes pussent entrer en relations, il fallait que les uns se missent à parler la langue des autres. Il est peu d'usage, en Afrique, que le vainqueur apprenne la langue du vaincu; et, dans l'espèce, le vaincu avait plus besoin du vainqueur que celui-ci de celui-là : il venait le trouver dans ses fermes et dans ses marchés. Servi par son tempérament aventureux et sociable, qui le poussait à descendre de ses mon

tagnes, le Berbère l'était encore par son aptitude à apprendre les idiomes étrangers. Les travaux agricoles dans les régions arabisées, la fréquentation des marchés de la plaine, voilà les grandes causes de l'arabisation ; les résultats de l'enquête faite en Algérie le montrent clairement. Au Maroc, il en est de même ; les ouvriers agricoles descendent tous les ans, à l'époque des moissons, du Rif ou de l'Atlas, vers les grandes fermes de l'Oranie ou des plaines atlantiques arabophones ; et il n'est pas douteux que les grands marchés établis en bordure de plaine et de montagne, où arabophones et berbérophones se rencontrent à dates fixes et fréquentes, ne soient d'importants centres d'arabisation. Les mêmes causes valaient déjà sans doute au temps où les grandes exploitations agricoles avaient pour maîtres des Romains, et où les commerçants, dans les marchés, parlaient punique.

Notre arrivée en Berbérie, à nous, Français, n'a-t-elle pas alors activé l'arabisation ? Nos fonctionnaires et nos officiers connaissent rarement le berbère ; les immigrants européens, colons ou commerçants, ceux à qui l'indigène a le plus souvent affaire, se trouvent, lorsqu'ils débarquent, en présence d'arabisés, et sont portés à voir dans tout indigène un Arabe : le langage courant en fait foi. Le Berbère lui-même, dès qu'il connaît l'arabe, emploie toujours cette langue de préférence à la sienne, quand il s'entretient avec des étrangers ; aussi, c'est l'arabe qu'on lui parle presque toujours, en pensant de bonne foi s'adresser à lui dans sa langue maternelle. L'arabe est presque partout en Algérie la langue administrative et judiciaire. MM. Doutté et Gautier, tout en reconnaissant l'existence de ces circonstances administratives et des conditions économiques nouvelles, sont assez disposés à ne pas attribuer à notre arrivée dans le pays une très grande influence en matière d'arabisation. Il semble pourtant que les enquêteurs, dans leur désir de réagir contre les exagérations de la théorie opposée, n'ont pas

donné à ce facteur toute l'importance qu'il mérite. Depuis peu d'années seulement, on s'est résolu à ne plus nommer en Kabylie que des chefs connaissant le berbère. Dans l'Aurès, où nous avons imposé la législation musulmane au lieu des anciennes coutumes, d'assez nombreux Berbères, non encore bilingues, ont été obligés d'apprendre l'arabe pour pouvoir s'entendre avec notre administration, ou pour pouvoir régler leurs affaires judiciaires. Au Maroc, la présence dans certains postes des régions berbères d'un interprète ne connaissant pas cette langue, a parfois eu pour résultat de faire apprendre quelques mots d'arabe à des gens qui ne l'avaient jamais parlé jusque là. Mais surtout, depuis longtemps déjà en Algérie, la domination française a profondément modifié les conditions économiques du pays, en assurant la sécurité, en créant de vastes exploitations agricoles toujours en quête de main-d'œuvre : deux circonstances par suite desquelles les voyages des Berbères vers la plaine arabisée se font chaque année plus fréquents. En outre, de grands marchés ont été créés, parfois en des pays de frontière linguistique. Ces causes ont commencé à agir au Maroc, et leurs effets iront chaque année en s'accentuant. Notre besoin de main-d'œuvre appelle déjà des Berbères des régions les plus reculées ; des marchés s'ouvrent, où l'on se rend en toute sécurité ; sans parler des grandes foires de ces dernières années, à Casablanca, à Fès, à Rabat, où l'on a vu arriver, attirés par la renommée des chevaux de bois, des Berbères ne comprenant pas un mot d'arabe.

⁂

Mais tous ceux qui apprennent l'arabe pour ces raisons, ceux qui s'en vont louer leur travail dans la plaine ou qui fréquentent les marchés lointains, ce sont les hommes, et les hommes faits. Rentrés chez eux, ils se retrouvent avec tout le reste de la population qui ne parle que

berbère; ils n'ont plus que de rares occasions d'employer l'arabe. Ils apportent bien quelques mots nouveaux, des mots étrangers qu'ils berbérisent et introduisent dans leur dialecte toujours prêt, nous l'avons vu, à les accueillir; dans le fond, cela ne le modifie guère. Les femmes, elles, restent au village; elles ne fréquentent pas les marchés des hommes, et ne suivent pas leurs maris aux endroits où l'on parle arabe; elles n'ont que faire de cette langue. Elles demeurent fidèles au vieux dialecte, et la plupart du temps ne connaissent que lui. La femme, en ethnographie, représente toujours une force conservatrice; en ce cas, cette force est doublée par les circonstances. Cette fidélité de la femme au vieil idiome paraît un fait capital, si l'on songe que c'est elle qui a la charge presque entière d'élever les jeunes enfants, qui leur apprend à parler : elle leur enseigne naturellement le berbère. Celui-ci reste donc, à la lettre, la langue maternelle de tout bilingue; et dans bien des endroits, c'est seulement à l'âge de la puberté, c'est-à-dire au moment où son rôle social commence, que l'enfant apprend l'arabe. On conçoit donc que, quelle que soit la connaissance qu'il possède plus tard de cette dernière langue, et le nombre des occasions dans lesquelles il aura à s'en servir, le berbère sera enraciné chez lui de manière autrement profonde; et c'est la langue à laquelle, vieillard, il aura tendance à revenir, même s'il avait semblé l'abandonner complètement. Possédant de telles attaches dans la race, le berbère peut coexister avec une autre langue sans courir grand risque d'être jamais supplanté par elle, et la tribu peut rester bilingue pendant une série illimitée de générations.

Par contre, si pour quelque raison les femmes se mettent elles aussi à parler arabe, l'ancienne langue disparaît totalement, avec une rapidité stupéfiante : l'espace de peu de générations suffit pour qu'il n'en reste plus trace dans la mémoire d'aucun membre de la tribu.

Ce fait ne se produit guère que dans les régions où se trouve un petit îlot berbérophone, qu'il soit un reste d'anciennes populations demeurées au milieu d'envahisseurs arabes ou arabisés; ou qu'il provienne d'une immigration récente de populations berbérophones dans un pays arabophone. Dans ce cas, le berbère peut subsister plus ou moins longtemps (1) ; il n'en est pas moins condamné, sauf relations fréquentes avec un autre groupe berbérophone. Car les habitants de ces îlots, entourés comme ils le sont de toutes parts, ne tardent pas à être complètement pénétrés par leurs voisins, avec qui ils sont en relations constantes; les femmes mêmes en arrivent à être obligées d'apprendre l'arabe, et de ce moment l'évolution se précipite. Les mariages mixtes, entre Arabes et Berbères, achèvent de désorganiser la résistance du berbère. Ils sont peu nombreux, et d'ailleurs très mal vus, là où les groupements berbères sont homogènes et importants : leur influence y est donc presque nulle ; il n'en est pas de même là où ces groupements sont isolés : il arrive fatalement un moment où la fusion se fait. Une Berbère épousant un Arabe peut bien apprendre le berbère à ses enfants; mais ce sera pour eux comme une langue étrangère qu'ils ne transmettront pas à leur tour à leurs descendants. Un Berbère épousant une Arabe : le résultat est plus vite atteint encore; ses enfants, dès le berceau, apprendront à parler arabe, et rien qu'arabe.

Un des faits intéressants mis en lumière par l'enquête de MM. Doutté et Gautier, c'est que ces substitutions totales de l'arabe au berbère se produisent toujours, en apparence, avec une certaine brusquerie, et sur des étendues relativement grandes à la fois. Il semble que le berbère, arrivé à l'extrême limite de sa résistance, « s'effon-

---

(1) Ainsi, par exemple, les Bettioua du Vieil-Arzeu (presque complètement arabisés aujourd'hui), ou les Rifains du Zerhoun, dont l'émigration remonte à plus d'un siècle.

dre » tout d'un coup. Ces effondrements, fréquents là où les berbérophones sont complètement encerclés par les arabophones, sont beaucoup plus rares aux lisières des grandes régions berbérophones; jamais, c'est là le point essentiel, la substitution ne s'opère par infiltration lente. C'est ce qui nous explique pourquoi, au cours des siècles, c'est par grandes tribus entières que nous voyons souvent l'arabisation s'effectuer.

***

Il est très instructif, à cet égard, d'examiner sur la carte les régions aujourd'hui totalement arabisées. Presque toujours elles correspondent aux voies par où sont passés les envahisseurs arabes; ils y ont laissé des fractions, nomades ou sédentaires, qui, là où elles ne la chassaient ou ne la submergeaient pas, ont du moins morcelé la population précédente; et ces routes d'invasion étaient naturellement aussi les grandes routes économiques, qui furent très fréquentées. De telles voies sont assez rares en Afrique du Nord, par suite de la configuration géographique de cette contrée; elles sont donc obligatoirement suivies. Les voyages étaient nombreux dans le monde islamique; sans parler du commerce, une grande cause jetait tous les ans sur ces routes des milliers de voyageurs : c'était le pèlerinage de la Mecque. Or, pour le Berbère, la langue des relations sociales avec les étrangers est, nous l'avons vu, l'arabe ; au reste, deux Berbères de dialecte différent peuvent souvent s'entendre plus facilement en arabe, qui leur sert de langue commune, qu'en leur langue maternelle : l'arabe est un, en Afrique du Nord, les dialectes berbères multiples et divers. C'était donc là une autre raison pour que les riverains des grandes voies économiques, déjà morcelés par les tribus arabes, abandonnassent peu à peu leur langue. La valeur économique de ces routes put même contribuer à leur morcellement ethnique : tous les sultans qui s'élevèrent

en Berbérie eurent intérêt à garder la liberté de ces passages. Ils y établirent à maintes reprises des tribus ou des fractions de tribus sûres, généralement arabes, pour surveiller et tenir en respect les Berbères turbulents et pillards. C'est ce qui arriva par exemple dans le couloir de Taza.

L'arabisation se fit donc le long des grandes routes naturelles. Au sortir de la région aujourd'hui arabisée, qui, entre les deux grands massifs montagneux de l'Aurès et de la Kabylie, donne accès en Berbérie occidentale, deux voies s'ouvrent : celle du Tell et celle des Hauts-Plateaux. La deuxième fut prise par les nomades qui se déployèrent dans ces vastes espaces; et là les Berbères furent presque complètement chassés par les Arabes. Ces régions nécessitent le nomadisme, et seule une population nomade, qui n'est pas attachée au sol, peut être remplacée tout à fait, et non soumise ou submergée par le conquérant; elle s'en va, tandis que le sédentaire aime mieux à l'ordinaire perdre sa liberté qu'abandonner les terres cultivées par ses pères. L'autre voie, celle du Tell, s'ouvre entre les massifs intérieurs et les massifs côtiers, entre l'Ouarsenis et le Dahra ; c'est une route étroite, marquée par la vallée du Chélif : cette vallée est un couloir arabisé, entre deux groupements, aujourd'hui bien diminués, de berbérophones. Les voies économiques ne changent pas, et nous avons dû les employer à notre tour; aussi est-il tout à fait remarquable de constater que les zones telliennes arabisées sont situées exactement le long de la voie de chemin de fer qui relie aujourd'hui nos grandes villes algériennes : cette coïncidence n'est pas fortuite.

Au sortir de la vallée du Chélif, les envahisseurs purent se répandre à leur aise dans les grandes steppes oranaises, et s'y joindre à ceux qui étaient venus par les Hauts-Plateaux; la vieille population berbère, après l'invasion hilalienne, ne put se maintenir qu'en de rares points de l'Oranie. Mais quand on s'avance vers l'ouest, les conditions

changent. De nouveau un couloir, à chaque pas plus étroit, se dessine entre des massifs côtiers et des massifs intérieurs de plus en plus impénétrables. Les groupes berbères de la région d'Oujda ont été morcelés par des établissements d'Arabes, Angad et autres, que les sultans de Fès ont établis par places jusque dans la région de Taza, pour garder le passage. De sorte que le territoire, le long de la route d'Oujda à Taza, est arabisé sur une largeur plus ou moins considérable. A l'approche de Taza, le couloir se rétrécit; les groupements d'origine arabe sont plus rares; les tribus qu'on rencontre sont issues des souches les plus indiscutablement berbères. Mais les Hoouara qui nomadisent entre Msoun et Taza, les Ghiata qui bordent le couloir au sud, les Miknasa, les Branès et les Tsoul qui le bordent au nord, parlent tous arabe, et uniquement arabe (1) : cela ne s'explique que par le rôle économique de la voie Fès-Taza, seule route, avec celle du désert, qui relie le reste de la Berbérie à son versant oriental. Arabophones encore les Hayaïna qui habitent au débouché de ce couloir, et la zone d'arabophonie se poursuit, élargie à mesure que les montagnes s'éloignent, entre chaîne rifaine et Moyen-Atlas, jusque dans la plaine du Gharb. Là, elle se divise en deux branches. L'une se dirige vers le nord, jalonnée par des tribus d'origine arabe, comme les Tliq et les Khlot, et englobe de grandes tribus restées foncièrement berbères de mœurs, mais totalement arabisées de langue, qui constituent ce qu'on appelle aujourd'hui les Jbala. Seulement, elles se trouvaient sur une voie de passage fréquentée, la grande route qui mène vers Tanger et l'Espagne.

L'autre branche s'infléchit vers le sud ; elle couvre les plaines et les plateaux de la zone atlantique, à la population assez fortement mélangée d'éléments ethniques ara-

(1) Sauf les Ahl Doula, fraction des Ghiata en bordure des Aït Ouaraïn, et dont les femmes parlent encore berbère.

bes. Ces éléments ne vinrent pas tous par le nord : là en effet eut lieu la rencontre de ceux qui étaient arrivés par le Tell, et de ceux qui avaient pris la route du désert, suite de celle des Hauts-Plateaux et du Sahara algérien; des tribus assez nombreuses de nomades l'empruntèrent. Après avoir contourné par le sud, en laissant des leurs par endroits, l'énorme massif montagneux du Grand-Atlas, elles poussèrent leurs éléments les plus avancés, la montagne traversée sans s'y arrêter, jusqu'au nord de Marrakech (1). L'arabisation totale est maintenant un fait accompli dans la plaine qui borde à l'ouest le Moyen-Atlas; la limite entre la plaine et la montagne y forme aussi, d'une manière générale, la limite linguistique.

***

En Kabylie et surtout au Maroc, les groupements berbères se présentent de manière assez massive : le berbère se trouve donc là en excellente posture pour résister à son remplacement total par l'arabe, si les progrès du bilinguisme apparaissent inévitables. Mais est-ce l'arabe seul, dont la connaissance va se répandre à la faveur des nouvelles conditions économiques ? Les Berbères sont en contact de plus en plus fréquent avec les Français : ceux-ci arrivent nombreux, pénètrent chaque jour plus loin dans le pays, officiers, fonctionnaires, et surtout colons; nos chantiers, dirigés par des contre-maîtres européens, emploient en grand nombre des travailleurs berbères. La guerre elle-même a eu une profonde répercussion. C'est par milliers que les Berbères sont allés en France, soldats et ouvriers; ils y ont séjourné plusieurs mois, voire plusieurs années. Le mouvement, s'il se ralentit, ne s'arrêtera plus désormais : on aura de plus en

(1) Sur l'arrivée et l'itinéraire des tribus arabes au Maghrib, cf. surtout l'ouvrage de M. Georges Marçais : *Les Arabes en Berbérie du XI[e] au XIV[e] siècle*, Paris 1913.

plus besoin de main-d'œuvre en France, et l'Afrique du Nord en fournira beaucoup. N'est-il pas permis de supposer que le bilinguisme des Berbères évoluera, qu'au lieu de parler berbère et arabe, ils parleront berbère et français, cette langue remplaçant l'arabe, comme l'arabe avait remplacé le latin ?

La question s'était posée déjà, bien qu'avec infiniment moins d'ampleur, lors de la création en Algérie des écoles indigènes dans les régions berbérophones, telles que la Kabylie et l'Aurès. Mais si ces écoles, qui ont répandu largement l'usage du français, ont pu produire un assez grand nombre de sujets ne parlant que cette langue et la leur propre, il semble bien pourtant qu'en général elles n'empêchent pas leurs élèves d'apprendre aussi l'arabe. Celui-ci paraît devoir rester pendant bien longtemps encore un intermédiaire nécessaire. Quelle que soit la fréquence des rapports qui s'établiront entre Berbères et Français, elle ne pourra pas empêcher de se produire les conséquences immédiates de notre occupation : contacts plus nombreux entre les indigènes de langue différente, par la facilité toujours plus grande des voyages et la création de marchés ; administration arabophone ; toutes causes qui poussent à l'extension de la connaissance de l'arabe chez les berbérophones. On pourrait, il est vrai, supprimer les causes administratives, et tant qu'à imposer aux berbérophones ignorant l'arabe une langue étrangère, choisir de préférence le français. Mais nous avons vu que ces causes ne sont pas les plus importantes.

A cet égard, le passé est instructif. Une fois déjà, dans l'histoire de l'Afrique du Nord, une domination nouvelle a remplacé brusquement celle d'un peuple dont l'action civilisatrice sur les autochtones était encore en pleine force ; or, quand l'empire de Rome a remplacé celui de Carthage, les progrès de la langue punique n'ont pas été arrêtés : nous avons vu que le punique était couramment parlé dans les provinces orientales de la Berbérie plusieurs

centaines d'années après la chute de Carthage ; il serait même intéressant de rechercher si, au moins dans les premiers temps de son occupation, Rome n'a pas, malgré elle, contribué à puniciser les Numides, comme notre présence arabise les Berbères. Et pourtant, combien le punique avait peu d'attaches dans le pays, auprès de l'arabe aujourd'hui !

Ainsi donc le berbère, qui restera toujours la langue des femmes et des enfants, paraît fixé au sol d'indéracinable manière; et, d'autre part, l'homme, en contact de plus en plus fréquent à la fois avec les Français et avec les arabophones, aidé en outre par l'étonnante facilité avec laquelle il apprend à se servir d'une langue étrangère, se mettra de plus en plus à parler, sans oublier la sienne propre, la langue des uns et des autres. Peu à peu une grande partie de la population berbère, mais de la population masculine seule, semble devoir évoluer vers un trilinguisme, si j'ose risquer le mot, qui ne sera pas une des phases les moins curieuses par où elle aura passé. Ce trilinguisme pourra persister plus ou moins longtemps, selon la force de résistance de l'arabe et l'intensité de notre pénétration. Mais tant que les conditions sociales resteront les mêmes, tant que la femme conservera l'éducation des petits enfants — c'est-à-dire, vraisemblablement, toujours — la vraie langue fondamentale, que ce peuple ait oublié ou non l'arabe en apprenant le français, restera le vieil idiome berbère : il a vu passer déjà bien des langues à côté de lui, et ne s'effraie pas d'en voir venir une de plus.

3° Les Dialectes

Nous avons jusqu'ici presque toujours parlé du berbère comme s'il constituait un tout homogène. Certes, partout où l'on parle cette langue, la grammaire est la même; les lois morphologiques sont constantes, et la syntaxe ne varie pas. Ces lois, ce sont celles des langues sémitiques, mais des langues sémitiques qui n'auraient point poussé jusqu'au bout leur évolution. Comme dans celles-ci, l'élément capital est le verbe, pauvre en temps, pauvre en modes — bien plus pauvre que l'arabe littéral — mais sachant, par une série de formes dérivées, se combinant parfois entre elles, exprimer toute une infinité de nuances ; langue très usée, riche en tout petits mots, particules verbales, pronoms, prépositions, qui s'imbriquent les uns dans les autres, réduits presque toujours à une simple lettre ; si bien que la partie centrale d'une phrase berbère apparaît le plus souvent comme une accumulation de consonnes — d'ailleurs faibles plus fréquemment que fortes — dont chacune représente un élément de la pensée : cela donne à cette langue, au plus haut point, l'aspect rébarbatif et compliqué de toutes les langues agglutinantes. Un vocabulaire très riche, riche par lui-même, et riche par d'innombrables apports étrangers. Mais ici déjà, nous en arrivons aux différences. Cette langue se compose de nombreux dialectes, qui, s'ils ne présentent pas dans le fond de divergences capitales, sont d'aspect assez différent pour que des Berbères de régions diverses aient souvent grand peine à se comprendre, et parfois même n'y puissent parvenir.

Ce fait, qui complique singulièrement les études berbères, n'a rien en soi qui doive nous surprendre : il est dans l'ordre normal des choses. C'est une nécessité pour

toute langue qui ne possède point de littérature écrite, et qui se parle sur une très grande étendue de territoire, dont les habitants n'ont pas entre eux de très fréquents rapports. Elle doit se scinder en autant de parlers que ceux qui l'emploient forment de groupes différents, par quelque cause qu'ils soient séparés : géographiques, économiques ou humaines. Et ces parlers, les siècles passant, ont tendance à se différencier de plus en plus, jusqu'au jour où l'unité linguistique peut se rétablir, soit dans le groupe tout entier, soit, s'il est trop tard, à l'intérieur de chaque sous-groupe, grâce aux deux événements qui se produisent tôt ou tard dans l'évolution de presque chaque peuple : la constitution de l'unité politique et la formation d'une langue littéraire. Ces deux événements s'accompagnent le plus souvent, mais ce n'est point une règle absolue; et le second surtout est important.

Or ni l'un ni l'autre ne s'était encore produit chez les Berbères. A aucun moment, ils ne se représentèrent vraiment qu'ils formaient à eux tous une nation unique : toujours les conquérants trouvèrent sur le sol même de Berbérie des alliés prêts à lutter pour l'étranger contre leurs frères. Même à l'époque où l'idée nationale sembla le plus près de se réaliser, au moment de la conquête musulmane, quand tant de tribus se groupèrent à plusieurs reprises pour la résistance, les Arabes eurent toujours dans leurs rangs des contingents berbères, et leur durent souvent la victoire. D'autre part, jamais une tribu ne fut suffisamment puissante, ni suffisamment unie pour constituer à elle seule une nation. Telle d'entre elles, ou telle confédération de tribus put avoir son moment de splendeur : elle fut vite éclipsée, et ne sut ni s'élever définitivement au-dessus des peuplades voisines et les amalgamer en un tout cohérent, ni même maintenir l'union et la discipline dans son propre sein.

Donc, une diversité très grande de dialectes, dont la naissance était fatale dans un pays aussi vaste que la

Berbérie, habité par une population nombreuse, séparé profondément par les conditions géographiques aussi bien que par les conditions politiques, et peuplé de tant d'éléments ethniques divers. Chacun de ces éléments apportait ses conditions physiologiques particulières, d'où répercussion sur la phonétique; chaque groupe était soumis, selon son habitat, à des influences de voisinage différentes : et nous avons vu combien la langue berbère est portée à subir ces influences. Pour résister à tant de motifs de différenciation, aucune langue de groupement dominant, pas de langue littéraire, pas d'écriture; chaque tribu possédant un fonds de contes populaires, de poésies, qu'elle a composés, qu'elle a reçus de la tribu voisine ou qu'elle lui a transmis, mais qu'elle ne pourrait porter directement à trois tribus de là, parce que déjà les différences sont telles qu'on ne se comprend plus qu'à grand peine.

Par contre, si aucune raison n'avait agi pour provoquer l'union entre les dialectes, aucune non plus n'était intervenue, l'évolution plus avancée, de manière à consacrer pour l'éternité ces différences. Le groupe berbère comprend de nombreux dialectes, subdivisés eux-mêmes en une infinité de parlers locaux; il ne renferme pas plusieurs langues. Il en est resté à cet état d'évolution qui était, par exemple, celui du groupe indo-européen avant la séparation de ses rameaux, chaque sous-groupe ayant son parler spécial, aucun n'ayant encore sa langue particulière.

On a étudié, à l'heure actuelle, un grand nombre de ces dialectes, une cinquantaine environ; mais nous sommes encore loin de les connaître tous à fond; l'on n'a même pas pu, au Maroc, déterminer toujours avec précision les limites des grands groupements; et les rapports qu'ils ont entre eux n'ont pas encore été nettement définis.

Mais on peut déjà faire quelques remarques intéressantes concernant l'aire de dispersion de ces divers grou-

pes de dialectes. C'est tout d'abord qu'elle semble être régionale beaucoup plus qu'ethnique, si l'on excepte, malgré les différences parfois appréciables que présentent ses parlers, le groupe dit *zenatia*. Les Zenata, une des grandes familles de la race berbère, paraissent être parmi les derniers arrivés dans la région méditerranéenne de la Berbérie. Comme tous les autres, ils ont perdu leur cohésion, et leurs différentes fractions se sont établies dans les endroits les plus divers de l'Afrique Mineure. Mais, venues plus tard, ces fractions ont conservé en général jusqu'à l'époque historique leur individualité au milieu des autres populations, et aujourd'hui encore, on retrouve des dialectes du groupe zenata en de nombreuses régions où s'établirent des tribus de cette branche. Ce groupe de dialectes, l'un des plus importants au total, est donc dispersé sur toute l'étendue de la Berbérie, depuis le Djebel Nefousa en Tripolitaine, jusqu'au Rif marocain, en passant par l'Aurès, les Beni Menacer de la région de Cherchell, l'Ouarsenis, les quelques points berbérophones de la région de Teniet, de Mascara et du Dahra septentrional; il pousse même une longue pointe dans le désert, où la *zenatia* est parlée par les sédentaires des oasis du Mzab, de l'Oued Righ, de Ouargla, du Gourara, du Touat et du Tidikelt. Assurément la concordance entre le domaine de la *zenatia* et les régions où se fixèrent les Berbères Zenata n'est pas absolue, tant s'en faut (1); en bien des points, les Zenata abandonnèrent leur dialecte pour un autre, ou plutôt pour l'arabe : ainsi firent par exemple ceux qui furent établis en Chaouïa; ailleurs, au contraire, bien que ne constituant pas le principal élément ethnique de la population, ils imposèrent leur dialecte : ainsi, semble-t-il, dans le Rif.

(1) Ainsi, par exemple, les Mzabites dont il vient d'être question, sont composés de fractions d'origine diverse : les Beni Mzab primitifs, eux-mêmes, n'étaient pas des Zenata. A Figuig, un qsar qui porte le nom caractéristique de Zenaga (Senhadja), parle le même dialecte zenata que les autres.

Mais à part ce groupe linguistique nouveau venu, dispersé à travers toute l'Afrique du Nord, les autres sont avant tout régionaux. Le groupe de la Grande Kabylie est un ; un aussi, malgré des différences dialectales parfois très sensibles, le groupe des Brabers du Moyen et du Haut-Atlas septentrional (*taberberiat*) ; une, la *tachelhaït* du Haut-Atlas méridional, du Sous et de l'Anti-Atlas. Et pourtant il n'est pas douteux que si des tribus d'origine senhadja forment peut-être la majorité de la population parlant la *taberberiat*, elles ne sont pas les seules, et que les populations parlant la *tachelhait* sont de bien des origines différentes. Il faut en conclure qu'au bout d'un certain nombre de générations, la question d'origine disparaît, en matière linguistique, devant l'unité régionale, et que lors des grandes migrations successives dont nous trouvons la trace dans les textes historiques et dans les traditions, le groupement conquérant, peut-être moins nombreux au total qu'il ne pourrait paraître tout d'abord, a eu vite fait de répandre son dialecte autour de lui, ou, plus souvent semble-t-il, de se fondre dans la population conquise. Il est intéressant de noter qu'on arrive en général à la même conclusion quand on étudie les mœurs ou les techniques. Partout l'unité apparaît beaucoup plus régionale qu'ethnique (1).

***

Les différences que l'on constate entre les dialectes ne portent jamais, ou presque, sur la grammaire, mais uniquement sur la phonétique et sur le vocabulaire.

---

(1) Tout récemment, M. Destaing (*Note sur la conjugaison des verbes de forme* C^1 *et* C^2, in *Mémoires de la Société de Linguistique*, t. XXI, 1919, p. 139-148), a signalé quelques particularités linguistiques qui différencieraient, quel que soit leur habitat, les tribus issues des deux grandes familles classiques des Berbères, celle de Botr et celle de Branès. Mais il ne s'agit là que de survivances qui ne modifient point, d'une manière générale, l'aspect homogène des groupements régionaux. Il y aurait néanmoins des découvertes intéressantes à faire de ce côté : elles contribueraient à nous montrer dans quelle mesure exacte on peut faire fond sur les traditions historiques des Berbères.

La phonétique comparée berbère est un des sujets d'étude les plus ardus qui soient. Les consonnes, qui forment l'armature des mots, comme dans toutes les langues sémitiques ou proto-sémitiques, subissent, d'un dialecte à l'autre, les variations les plus déconcertantes au premier abord. Ces variations obéissent à des lois, mais à des lois nombreuses et compliquées. L'une des plus constantes est la tendance à l'adoucissement du système consonnantique dans un grand nombre de dialectes : à lui seul, selon la manière dont il s'opère, il produit déjà bien des différences; on observe en outre une confusion fréquente de consonnes, des permutations, des métathèses, des transferts en voyelles; si bien qu'un même mot peut prendre dans deux dialectes lointains un aspect si absolument différent, qu'il faut une étude consciencieuse pour arriver à reconnaître l'identité originelle.

La cause de cette diversité phonétique est avant tout physiologique : les gosiers ne sont pas partout conformés de la même manière, et les conditions géographiques peuvent contribuer grandement à accentuer ces différences, en séparant des groupements restreints, dont les tendances particulières ne sont plus corrigées par un contact fréquent avec les groupements voisins. Cela apparaît fort nettement dans les pays de montagnes, où les communications de vallée à vallée sont difficiles : il se constitue dans chaque vallée, en même temps qu'une petite tribu indépendante, un parler spécial, différant des parlers voisins beaucoup moins par le vocabulaire que par la phonétique. M. Mercier l'avait déjà noté dans l'Aurès (1), et récemment Biarnay l'a démontré péremptoirement pour le Rif (2). Il en est de même dans les vallées qui descendent de l'Atlas vers la plaine de Marrakech.

Même, la proximité d'une langue étrangère peut exercer

(1) *Etude sur le chaouïa de l'Aurès*, Paris 1896.

(2) *Etude sur les dialectes du Rif*, Paris 1917.

une certaine action sur la phonétique de tel ou tel parler. C'est ainsi, par exemple, que le t[i] ou t mouillé spécial au dialecte du Gourara semble devoir s'expliquer par l'influence qu'exerce là sur le berbère la langue d'origine des nombreux nègres soudanais habitant dans ces oasis.

***

Les différences lexicographiques sont tout aussi considérables. Un dictionnaire complet, comprenant les termes usités dans tous les dialectes, renfermerait un nombre très grand de synonymes, en dehors même des termes différents d'aspect, mais provenant d'une même racine; alors que chaque dialecte ne possède guère qu'un mot pour chaque objet. Plusieurs raisons peuvent expliquer cette abondance de synonymes.

La première, c'est l'ancienneté même du berbère. Nous sommes portés à croire, a priori, que la langue d'un peuple primitif se compose d'un tout petit nombre de mots, qui vont s'augmentant par la suite, à mesure que la langue devient plus ancienne. Cette conception est exacte pour les mots abstraits, tard venus dans l'histoire de toute langue; mais tout à fait fausse en ce qui concerne les mots concrets : ceux-ci, dans une langue primitive, sont innombrables, justement parce que le peuple qui la parle étant très inhabile à généraliser, possède souvent pour chaque objet, non pas un mot seul, mais autant de mots que cet objet peut prendre d'aspects différents. Il faut très longtemps, par exemple, à une langue, pour distinguer l'idée d'homme, être humain en général, des multiples concepts d'être masculin ou féminin, d'enfant, de jeune homme, d'homme fait, de vieillard. Le primitif ne voit pas l'ensemble, il ne saisit que le détail, l'état particulier. Donc, une infinité de vocables concrets.

Chez les Berbères, la généralisation ne s'est faite que petit à petit, à l'intérieur de chaque groupe, et différem-

ment. La plupart des mots signifiant des états particuliers ont disparu : dans chacun des dialectes un seul est resté, ou un petit nombre, servant désormais à désigner l'objet sous tous ses aspects à la fois; mais ces mots qui demeurèrent ne furent pas partout les mêmes : ce fut l'un ici et l'autre là. D'où grande diversité dans le vocabulaire, nombre immense de mots, tous d'origine berbère, sans compter les autres (1).

Ce travail de généralisation n'a d'ailleurs pas été mené jusqu'à son dernier terme. Les Berbères en sont presque toujours restés à la généralisation concrète, le premier stade : le mot réellement abstrait est très rare dans leur langue. C'est qu'au moment où quelques-uns des Berbères, les plus instruits, commençaient à sentir le besoin de tels vocables, ils connaissaient déjà une langue étrangère. Ces derniers siècles, l'arabe fournit à tous les besoins de ce genre : il suffisait de berbériser les mots qu'il offrait, sans être obligé d'en créer de nouveaux. Au reste, ceux qui auraient eu besoin de s'en servir s'exprimaient plutôt en arabe : c'est dans cette langue que se traitaient les sujets d'ordre abstrait. Le peuple n'en avait cure : il ne sentait pas la nécessité de tels mots. Ce n'est que dans les quelques traductions berbères d'ouvrages religieux qu'on les pourra trouver (2).

Une autre cause qui contribua à augmenter la diversité du vocabulaire berbère, et qui a déjà eu l'occasion d'être signalée, c'est l'aptitude de cette langue à accueillir les termes étrangers. Chaque dialecte n'adopte pas une semblable proportion de ces vocables, ni les mêmes. La lan-

---

(1) Le fait n'est pas particulier aux Berbères. C'est de la même manière que s'explique pour une bonne part la grande richesse de la langue des poètes arabes antéislamiques, langue commune, où chaque dialecte avait apporté son fonds ; d'où une masse énorme de synonymes.

(2) Il semble pourtant que les hérétiques du Djebel Nefousa aient forgé quelques mots abstraits vraiment berbères. Cf. Motylinski, *Le manuscrit arabo-berbère de Zouagha*, Actes du XIV[e] Cong. des Or., Alger 1905, t. II, p. 68-79.

gue de la population voisine, sa proximité, les rapports plus ou moins fréquents qui s'établissent, autant de circonstances agissant en sens différent. C'est ainsi que le vocabulaire des Zenaga des bords du Sénégal ou des Aouelimmiden voisins du Niger comprend de nombreux mots d'origine soudanaise, tandis que les termes d'origine latine sont plus nombreux dans le parler des tribus habitant au voisinage des anciens établissements romains. De plus, ces mots d'origine étrangère, introduits à l'ordinaire indépendamment de l'objet, changent souvent de sens en passant d'une tribu à une autre.

Enfin la formation de termes par métaphores, si fréquente dans les dialectes berbères, ne s'est pas non plus partout produite de manière identique. Ici, c'est tel genre d'images qui frappe, et là, tel autre, selon les occupations ordinaires, l'état d'esprit, en un mot, les conditions psychologiques et sociales particulières à chaque tribu.

C'est ainsi que s'explique cette énorme richesse du vocabulaire berbère, si intéressante, à la fois, et si décourageante...

II

LITTÉRATURE ÉCRITE

Dans les siècles de bouleversements et de décadence profonde qui s'écoulèrent de l'invasion vandale à la conquête arabe, l'élément berbère reprenant de plus en plus d'importance, sa langue dut régner de nouveau en maîtresse dans des endroits d'où le punique et le latin l'avaient chassée depuis bien des siècles : ce fut un de ces mouvements de flux et de reflux qui caractérisent l'histoire de cette langue. Mais c'était aussi la barbarie qui succédait à la civilisation, la domination chaque jour plus étendue d'un peuple qui n'avait pas pris conscience de sa personnalité, sans traditions historiques, sans cohésion, sinon passagère, sans vue d'avenir, pour qui l'idée d'un document littéraire était incompréhensible. Non pas que toutes les choses de l'esprit lui fussent tout à fait étrangères : il n'est peuple si arriéré qui n'ait dans sa mémoire des centaines de légendes et les fragments d'une épopée rudimentaire. Tout cela devait exister, comme de nos jours, au temps des grandes révoltes contre les Byzantins, ou des luttes contre les Arabes. La riche floraison de légendes qui, dès l'époque de sa mort, entoura l'histoire de la Kahina, en serait une preuve. Mais l'évolution n'était pas encore assez avancée chez les Berbères pour qu'ils se rendissent compte que toute cette richesse de l'esprit pouvait se confier à l'écriture, restée, pour ceux qui la connaissaient encore, une série de signes symboliques, de traduction compliquée. La langue elle-même, la langue vivante dans la parole ou dans la pensée, était chez eux, comme elle l'est presque toujours encore aujour-

d'hui, quelque chose d'uniquement spontané, et l'idée qu'elle pouvait telle quelle être fixée en dehors de l'esprit, ne leur venait point. Ils ne l'avaient pas appris au contact des Romains ; il leur faudra plus d'un siècle de vie avec les Arabes, et surtout l'exemple de leurs livres religieux, pour en avoir l'intuition.

L'émotion causée en Berbérie par l'introduction de l'Islam fut la plus forte que ce pays ressentit jamais. Cette religion venait à son heure; les idées qu'elle apportait, rudimentaires, tombaient sur un terrain apte à les recevoir, déjà préparé en bien des points par le travail des idées religieuses chrétiennes et juives, auprès desquelles l'Islam naissant était chose simple et facile à saisir pour des Barbares. Les progrès si rapides qu'il fit en sont le témoignage : la force des armes n'aurait pu seule obtenir ce succès. Et les grandes révoltes qui suivirent ne se firent point au nom du vieux paganisme, trop inconsistant pour remuer les masses, mais au nom d'hérésies musulmanes, ou de religions calquées sur l'Islam.

Car cette émotion qu'il causa, jointe à l'arrivée des Arabes, produisit naturellement ses courants et ses contre-courants. Par réaction contre l'étranger, quelques peuplades eurent comme une intuition de leur nationalité berbère, et, consciemment ou non, cherchèrent à opposer une création de leur propre génie aux apports du dehors. Elles en copièrent la forme, puisque aussi bien c'était celle vers laquelle tendait l'esprit de l'époque; mais, et c'est là ce qui nous intéresse surtout, elles la copièrent en berbère. Je veux parler des deux principaux essais de créer une religion en dehors de l'Islam : ils se firent au fond du Maghrib, là où l'emprise coranique n'était pas encore assez forte pour annihiler toute tentative antimusulmane avouée.

En l'an 127 de l'hégire, un prophète sorti de la tribu des Berghouata, qui vivaient sur la côte atlantique, dans la région au sud de Salé, fit sa religion, comme le Prophète de la Mecque, et à l'exemple de celui de l'Islam,

composa un Qoran; mais le sien, livre saint inspiré à un Berbère, était en cette langue. El-Bekri nous a transmis quelques-unes de ses quatre-vingts sourates ; elles portent bien, malgré le démarquage servile du vrai Qoran jusque dans sa forme, le cachet de la race dont elles sortaient. Car de même que le Qoran d'Arabie dut ratifier nombre d'antiques croyances qu'il ne pouvait supprimer, de même on retrouve dans le Qoran de Salih ben Tarif un certain nombre de prescriptions où l'on saisit la trace des vieilles croyances et des vieux tabous berbères. Ce Qoran, d'abord maintenu secret, ainsi que toute la religion qu'il instituait, fut, une fois divulgué, suivi pendant plusieurs siècles par les populations du Tamesna : les derniers sectateurs du prophète des Berghouata furent anéantis seulement par les Almohades au XII[e] siècle de notre ère.

Ce fut la tentative la plus importante. Il y en eut une autre, tout à fait du même genre, en 313 de l'hégire, chez les Ghomara du Maroc septentrional. Ce fut celle de Hamim, qui composa lui aussi un Qoran en berbère, où l'on retrouve de même, sous le démarquage de la forme et des idées musulmanes, beaucoup d'anciennes croyances berbères, très semblables à celles qui s'étaient introduites dans le Qoran de Salih ben Tarif. Mais Hamim venait trop tard, et chez une population trop faible : l'hérésie fut promptement écrasée (1).

Tous ces livres sacrés, qu'il serait si intéressant de posséder, ont disparu : nous ne les connaissons que par les historiens arabes, et les fragments qu'ils nous en ont transmis sont naturellement traduits, à l'exception

(1) D'après une information recueillie par M. Mouliéras (*Le Maroc Inconnu*, t. II, p. 347), les Ghomara auraient conservé le souvenir d'un Qoran composé en berbère par le faux prophète Bou Touajin (Mohammed ben Abi Taouadjin), l'adversaire de Moulay 'Abd es-Selam ben Mechich, le grand saint des Jbala (XIII[e] siècle de notre ère). Ce renseignement mériterait d'être contrôlé. Il semble cependant *a priori* qu'il s'agisse d'un doublet de la tradition relative à Hamim. Celui-ci est en effet presque inconnu aujourd'hui, tandis que Bou Touajin est resté célèbre, grâce surtout à la popularité de son puissant rival.

toutefois de quelques courtes formules, sur lesquelles s'est exercée la sagacité des berbérisants. Mais on peut affirmer sans crainte que s'ils étaient écrits, ce qui semble avoir été le cas, ils étaient transcrits en caractères arabes.

Le berbère ne fut pas uniquement une langue de protestation : il fut aussi parfois une langue de prosélytisme. Qu'il servît pour la propagande orale, cela est, dès l'abord, évident : l'Islam se répandit bien plus vite que l'arabe, et aujourd'hui, nombre de peuplades qui ne comprennent pas un mot de cette langue, connaissent pourtant les rudiments de l'Islam. Mais, en outre, l'on écrivit et l'on traduisit à différentes reprises en berbère des traités destinés à répandre la religion musulmane. Le Livre saint fut-il traduit lui-même ? La question reste assez obscure. Tissot rapporte que des Rifains lui auraient signalé un Qoran en berbère existant dans leur pays (1). Ibn Toumert traduisit-il réellement le Qoran, ainsi qu'il nous est rapporté, pour l'enseigner à ses sauvages Masmouda ? Cela reste douteux. *A priori*, la traduction du Livre sacré apparaît comme une chose sacrilège ; au XIX[e] siècle, deux talebs du Sous furent mis à mort, dit-on, pour l'avoir tenté (2), et le fait, s'il n'est point démontré, paraît conforme à l'esprit de l'Islam : la parole divine ne pourrait qu'être trahie à être traduite ; elle est intangible.

Mais cet empêchement n'existait pas en ce qui concerne les traités dogmatiques ou les commentaires des livres religieux ; il ne pouvait y avoir qu'un grand intérêt à répandre ainsi la doctrine de l'Islam parmi ceux qui n'entendaient point la langue du Prophète. Orthodoxes comme hérétiques le comprirent.

Ainsi firent, par exemple, les hérétiques de l'est. Les kharédjites, qui, un moment, avaient été maîtres de la

---

(1) Comme ils le disaient écrit non seulement en berbère, mais en *caractères* berbères, l'existence de ce Qoran est plus que problématique.

(2) De Slane, *Appendice sur les Berbères*, à la suite de sa traduction de l'*Histoire des Berbères* d'Ibn Khaldoun.

Berbérie entière, et avaient pu fonder des royaumes d'assez longue durée, comme celui des Rostémides de Tahert, avaient fini par en être réduits aux trois points où nous les retrouvons encore aujourd'hui : les centres abadhites du Sud Algérien (Ouargla, le Mzab et les oasis de l'Oued-Righ), l'île de Djerba et le Djebel Nefousa ; là était leur principale force. Ce massif, riche et prospère, nourrissait une population relativement nombreuse, et qui avait souvent joué un rôle important dans les premiers siècles de la conquête musulmane. Ces hérétiques possédaient des livres religieux écrits en berbère.

Ces livres, nous en connaissons le contenu. Car les sectateurs du kharédjisme abadhite, étant restés fidèles jusqu'à nos jours à leurs doctrines religieuses, ont conservé leurs livres sacrés. Seulement, bien qu'eux-mêmes, dans les trois régions où nous les trouvons encore, continuent à parler berbère, ils ont traduit en arabe à peu près tous leurs livres. Nous pouvons néanmoins juger de ce qu'ils étaient par l'un d'entre eux, l' *'aqida* suivie au Mzab et à Djerba (1) : rédigée d'abord en berbère, elle a été traduite en arabe par un nommé Abou Hafs 'Amr ben Djami'a, Nefousi, à une date que M. de Motylinski suppose être le IX[e] siècle de l'hégire (XIV[e] siècle de notre ère), donc à une date déjà lointaine. C'est une sorte de catéchisme, résumant les croyances et les devoirs du musulman abadhite, œuvre où il apparaît peu de chose de l'esprit proprement berbère.

Les abadhites écrivirent encore un certain nombre d'ouvrages de ce genre, dont on trouve des citations dans leurs livres sacrés actuels ; et probablement aussi des chroniques historiques, aujourd'hui perdues (2). De toute cette

(1) A. de C. Motylinski, *L'Aqida des Abadhites*, in *Rec. de Mém. et de textes* publiés en l'honneur du XIV[e] Cong. des Orient., par les Professeurs de l'Ec. Sup. des Lettres d'Alger, Alger, 1905, p. 505-545.

(2) Cf. René Basset, *La Zenatia du Mzab, de Ouargla et de l'oued Rir'*, Paris 1894, p. 9.

littérature, on ne connaît plus, avec ces fragments, qu'un seul manuscrit bilingue, connu sous le nom de Moudaououana d'Ibn Ghanem, ouvrage de droit arabe, traduit et commenté en berbère, sorte de recueil de fetouas sur la prière, le jeûne, la dîme, le mariage, le divorce, la donation, etc. (1). Il est d'ailleurs plus récent que les œuvres dont il vient d'être question ; mais le style et la langue (syntaxe, mots) sont beaucoup moins influencés par l'arabe que dans les ouvrages similaires composés plus tard dans le Sous.

L'emploi du berbère par les hérétiques abadhites doit-il être considéré comme une protestation contre l'arabe, langue de l'orthodoxie maîtresse en Afrique ? Y eut-il là une sorte de réaction nationale berbère, marquée, en même temps que par la fidélité à l'hérésie, par l'attachement à la langue des ancêtres ? Cela ne semble pas. Les kharédjites affectaient d'être plus scrupuleux observateurs du Qoran et des préceptes musulmans que les orthodoxes eux-mêmes : la langue du Prophète ne devait pas leur sembler haïssable. Il paraît plus naturel de voir dans la composition de ces livres religieux en berbère une œuvre de prosélytisme, née du désir de propager plus facilement la connaissance des dogmes — étude toujours poussée plus loin chez les hérétiques que chez les orthodoxes — dans une population que sa cohésion avait toujours tenue à l'écart de l'infiltration linguistique arabe. La composition de ces *'aqaïd* dans la langue nationale est d'inspiration tout à fait analogue à la traduction qu'Ibn Toumert fit plus tard de ses traités, à l'usage des Berbères de l'Atlas. Nous en avons une preuve manifeste : sitôt que l'usage de l'arabe fut assez répandu pour qu'il pût être compris par la masse des fidèles, ces ouvrages furent traduits dans cette langue : nous avons vu que cela arriva de

(1) Cf. Motylinski, *Le Manuscrit arabo-berbère de Zouagha*, Actes du XIV^e^ Cong. des Orient., Alger 1905, t. II, p. 68-79.

bonne heure. Et aujourd'hui où pourtant les abadhites, tant au Djebel Nefousa ou à Djerba qu'au Mzab, sont restés berbérophones, leurs livres religieux, à part quelques exceptions sans grande importance, comme le manuscrit de Zouagha, sont tous, autant du moins qu'on peut les connaître, car les abadhites ne les montrent pas volontiers, écrits en arabe (1). On voit donc que le berbère, s'il est quelquefois pour eux une sorte de langue secrète, ne peut guère être considéré chez les abadhites comme une marque de personnalité de même ordre que leurs croyances hérétiques.

***

Très typique aussi est le mouvement almohade du XIIe siècle de notre ère. Il a été représenté souvent comme un fait de nationalisme berbère. Il le fut en effet dans ses causes profondes, mais pas dans ses causes immédiates : il jeta d'abord les Masmouda du Grand-Atlas sur d'autres Berbères, les Senhadja Almoravides qui tenaient Marrakech, coupables aux yeux des premiers d'anthropomorphisme et de relâchement dans la morale musulmane. Mouvement né au nom de l'orthodoxie, et conduit par un théologien chicanier, Ibn Toumert, un pur Berbère, mais instruit aux écoles d'Orient, auteur de plusieurs traités écrits en arabe.

Or il se trouva que les Berbères ses compatriotes, dont il faisait ainsi les champions de l'orthodoxie islamique, s'ils étaient disposés à dévaler de leurs montagnes vers la plaine pour l'amour du pillage, ignoraient totalement l'arabe et ne savaient rien des doctrines de l'Islam, sinon qu'ils étaient musulmans. Ibn Toumert entreprit de les instruire. Les historiens nous ont rapporté tout le mal

(1) Cf. Motylinski, *Les livres de la secte abadhite*, Alger 1885 ; et la bibliographie qui suit l'article cité plus haut, sur le manuscrit de Zouagha. Bibliographie générale sur les abadhites in René Basset, *Etude sur la Zenatia du Mzab, de Ouargla et de l'oued Rir'*, p. 11-15.

qu'il eut à leur enseigner les premiers rudiments de la religion : pour faire retenir la fatiha à ces étranges soldats de l'orthodoxie, il dut, raconte-t-on, donner à chacun d'eux, comme pour nom, un mot de cette formule: réunis, ils arrivaient à la réciter, chacun apportant son mot. Sans doute jugea-t-il qu'avec de semblables dispositions pour la langue sacrée, leur instruction religieuse ne ferait que de bien lents progrès si elle se poursuivait en arabe. Il traduisit donc en berbère ses deux traités d'*el-Mourchida* (Directrice) et d'*el-Taouhid* (Profession de l'unité).

Les farouches Masmouda trouvèrent-ils, dans la théologie professée dans leur langue, des lumières éclatantes ? Toujours est-il que la voix d'Ibn Toumert suffit à les pousser vers les maîtres de la plaine et de la ville, dont, au reste, du haut de leurs montagnes pauvres, ils regardaient depuis longtemps les richesses avec quelque désir de s'en emparer. Le mahdi leur montrait qu'il y avait là une œuvre pie à accomplir — il s'exprimait, dit Ibn Khaldoun, avec beaucoup d'éloquence en berbère ; — ils le crurent volontiers ; et si les autres défendirent leurs biens et leur manière de voir avec assez de vigueur pour qu'Ibn Toumert ne pût assister lui-même au succès de ses partisans, il arriva un jour où ceux-ci, guidés par 'Abd el-Moumen, successeur du mahdi, édifièrent sur les ruines de l'empire almoravide la plus grande puissance nationale qu'eût encore connue l'Afrique du Nord, celle des Almohades.

Les débuts de cette conquête furent le beau temps de la langue berbère ; et l'on put croire un moment que le dialecte des Masmouda de l'Atlas — ces gens si réfractaires à l'étude de l'arabe — allait devenir la langue officielle, au moins dans le Maghrib el-Aqsa. Quand les Almohades s'emparèrent de Fès, un de leurs premiers actes fut de destituer dans les mosquées les prédicateurs qui ne connaissaient pas le berbère, et de les remplacer par des hommes capables de prêcher dans cette langue. Les voûtes de Qarouiyin entendirent la *khotba* en berbère ! Mais le Pro-

phète n'avait-il pas compris le langage des sept hommes des Regraga qui étaient venus le saluer ?

Cependant les vrais Masmouda, les compagnons du mahdi Ibn Toumert, furent bientôt submergés ; d'aucuns même s'affinèrent et apprirent l'arabe ; et de nouveau le berbère retomba dans le mépris. Des khotba prononcées dans cette langue, des ouvrages mêmes que le mahdi avait écrits en berbère, il ne resta rien, qu'un souvenir consigné par quelques historiens ; et il y a bien peu de chances qu'on en retrouve jamais autre chose.

***

J'ai fait allusion aux livres historiques qu'écrivirent les abadhites au Moyen-Age. Les Berbères, au contact des Arabes, apprirent-ils à mettre par écrit les grands faits de leur histoire (1) ? Dans une certaine mesure, sans doute. Ibn Khaldoun a puisé quelques renseignements chez des historiens de race berbère, qui avaient recueilli les traditions de la tribu à laquelle ils appartenaient ; et avant lui El-Bekri et Ibn Hazm s'en étaient servis. Il en existait ainsi notamment chez les Ketama, les Zouaoua, les Ghomara, les Meklata, les Hoouara et les Senhadja (2). Nous savons même le nom de quelques-uns d'entre eux : Sabiq el-Matmati, qu'Ibn Khaldoun appelle le plus grand généalogiste berbère, son compatriote Kehlan ben Abou Loua ben Islasen, Ibrahim ben 'Abdallah et-Timzoughti, et quelques autres, parmi lesquels des hétérodoxes: un des fils de l'Homme à l'âne, Ayoub ben Abou Yezid, ou Abou Bekr bou Igenni el-Barzali. Ils ne sont guère pour nous que des noms : à peine savons-nous, en ce qui concerne l'un ou l'autre d'entre eux, l'époque où il vécut ; rien, naturellement, n'a subsisté de leur œuvre : nous pouvons néan-

(1) Cf. Ibn Khaldoun, *Hist. des Berbères*, t. III, p. 306.

(2) Sur cette question, voir René Basset, *Les généalogistes berbères* (*Arch. Berb.*, t. I, 1915-1916), que j'ai suivi principalement ici.

moins supposer ce qu'elle était. De pauvres historiens, somme toute, et qui rarement même surent être des annalistes fidèles, relatant simplement les événements qui se passaient de leur temps. En général, ils furent des généalogistes, c'est-à-dire des gens versés dans cette science qui, pour les peuples ignorant l'écriture et attachant une grande importance aux questions de filiation, tient le rôle de l'histoire, et réduit à l'état de mythes généalogiques les grandes phases de la vie nationale passée : alliances, émigrations, ou haines collectives d'où naissent les guerres. Depuis longtemps sans doute de tels mythes existaient dans l'esprit des Berbères, incessamment variables, à mesure que le temps, en s'avançant, dénouait des alliances et en ébauchait d'autres. Les généalogistes fixèrent ces filiations ; ils les figèrent dans l'état où les historiens arabes nous les ont depuis rapportées : elles sont devenues les classiques tableaux généalogiques de la race berbère. A ces listes de noms, ils joignaient sans doute quelques traditions, vagues et fabuleuses si elles étaient anciennes, plus précises si elles étaient plus récentes. Mais ces gens qui retracèrent ainsi les fastes de la race berbère, semblant faire œuvre nationale entre toutes, choisirent presque toujours pour les perpétuer la langue de l'étranger envahisseur. Ils avaient leurs raisons. Le plus souvent, s'ils prenaient la peine de noter par écrit ces antiques traditions, c'était pour les falsifier en même temps, ou du moins pour donner autorité à des modifications récentes, ayant toutes pour but de montrer que telle ou telle tribu ne descendait point des Berbères grossiers au milieu desquels elle rougissait d'être, mais était issue de la plus noble souche arabe. Ainsi se créa la légende de toute une émigration himyarique qui se serait produite dans un temps très ancien. L'une après l'autre, on vit se réclamer de cette origine bien des tribus puissantes, humiliées de ne pas se sentir proches parentes des conquérants, à la race de qui appartenait le Prophète de l'Islam. Comment les généa-

logistes, ne s'étant pour la plupart consacrés à l'étude de leurs ancêtres berbères que pour les mieux renier, auraient-ils employé une langue que leur désir d'être arabes devait leur faire considérer comme un informe patois, dont l'adoption par les leurs prêtait à d'humiliantes objections ?

Ils n'étaient pourtant pas absolument tous ainsi. Parmi ces écrivains, il faut faire une place à part à un homme qui joua quelque rôle historique, Abou Sahl el-Farisi en-Nefousi. C'était un abadhite, et de noble famille, l'arrière-petit-fils d' 'Abd er-Rahman ibn Rostem qui fonda le royaume de Tahert ; il aurait pu se targuer d'une origine orientale, car quelques auteurs, ses contemporains, tels qu'El-Bekri, faisaient de son ancêtre, et avec raison semble-t-il, un descendant des princes sassanides ; la cour des Rostémides, à laquelle il vivait dans la deuxième moitié du IV^{e} siècle de l'hégire, parlait arabe, puisqu'il y servait d'interprète pour le berbère ; il possédait bien cette langue, et c'est dans cette langue qu'il écrivit. Son œuvre était une œuvre poétique, et ses poèmes avaient un caractère historique. Mais son *diwân* ne lui survécut guère : il disparut dans les pillages et les incendies qui marquèrent la grande révolte d'Abou Yezid et les guerres qui la suivirent. Peut-être cependant réussit-on alors à sauver quelques vers : ils ont complètement disparu depuis lors (1).

Ses imitateurs ne durent pas être nombreux ; et quand plus tard, à la fin du XIV^{e} siècle de notre ère, il se trouva un grand historien pour retracer les annales de la race berbère, il laissa une œuvre qui est un des plus beaux monuments de la science historique que nous aient transmis les musulmans, mais elle est arabe ; et tout au plus Ibn Khaldoun avait-il une connaissance très sommaire du berbère.

---

(1) René Basset, *op. cit.* p. 5.

Après son époque, nous ne trouvons plus trace d'historiens ni de généalogistes berbères. Faut-il considérer comme œuvre d'histoire les poèmes que faisaient naître dans chaque tribu les grands événements qui la touchaient, comme nous en trouverons encore beaucoup de nos jours ? Mais ils ne sont pas écrits ; leur souvenir ne persiste guère que l'espace d'une génération ; la nouvelle, celle qui n'a pas connu l'événement, les oublie, parce qu'elle ne les comprend plus.

D'inspiration plus populaire que ces poésies d'Abou Sahl étaient les oracles ou paroles prophétiques, que l'on attribuait à quelque personnage inspiré, et qui se transmettaient de bouche en bouche, parfois pendant des générations. « Dans les temps anciens, rapporte Ibn Khal« doun (1), un devin zenatien nommé Mousa ibn Saleh « parut chez les Ghomert, acquit une célébrité et laissa « chez eux une renommée qui se maintient encore. L'on « s'y transmet de vive voix certains oracles qu'il prononça « en berbère. Ces discours affectent une forme rythmi« que, et renferment l'histoire de l'empire que cette race « zenatienne devait fonder, ainsi que des victoires qu'elle « remporterait sur les tribus des plaines et des montagnes, « et sur les habitants des villes. La véracité d'une grande « partie de ces prédictions a été confirmée par les événe« ments. L'on rapporte de cet homme un oracle qui, étant « traduit en arabe, annonce que la dévastation atteindra « Tlemcen, que les maisons de cette ville deviendront un « champ qui sera labouré par un nègre au moyen d'un « taureau noir et borgne. Parmi les partisans de cette « branche, Ibn Saleh a encore des partisans dévoués et « des adversaires acharnés ; les uns le regardent comme « un saint ou un prophète, les autres le considèrent com« me un magicien. Jusqu'à présent aucun renseignement

(1) *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, t. III, p. 285. Cf. aussi *ibid.*, t. I, p. 205.

« n'est venu nous aider à reconnaître son véritable carac-
« tère. »

Mais déjà il ne s'agit plus de productions littéraires écrites. De telles prophéties rythmées sont bien dans le caractère berbère, et elles n'ont pas disparu au cours des siècles ; leur contenu seul a changé avec les circonstances historiques ; quant à la forme, les prédictions de Mousa ibn Saleh ne devaient pas être très différentes de celles qui rencontrent aujourd'hui un grand crédit au Maroc chez les populations berbères insoumises, et qui toutes annoncent la fuite prochaine des Chrétiens. Ces prophéties courent nombreuses : quelques-unes ont été recueillies (1) ; et l'imagination populaire les attribue souvent à des personnages bien connus, visionnaires ou grands chefs, et parfois les deux ensemble, tel le fameux 'Ali Amhaouch, mort récemment.

⁂

En un point pourtant, la langue berbère connut une fortune littéraire qu'elle ne trouva pas ailleurs : chez les Chleuhs du Sud-marocain. Malgré la présence chez eux de grosses tribus d'Arabes ou d'arabisés, tels que les Ouled Yahia ou les Hoouara du Sous inférieur, ils avaient été d'une manière générale protégés contre l'arabisation par le rempart de leurs montagnes, et plus encore par l'état social relativement avancé auquel ils étaient parvenus. Le Chleuh, surtout celui du Sous, est de tous les Berbères marocains celui qui présente le plus de qualités. Vivant à l'étroit sur un sol trop pauvre pour nourrir son abondante population, il est devenu, par nécessité, industrieux. Il n'hésite pas à s'expatrier pour chercher du travail ; dans les villes marocaines de la côte, où les Berbères sont si nombreux, presque tous sont des Chleuhs ; on en trouve

(1) En voir un exemple dans Ben Daoud, *Les Zaïan* (*Arch. Berb.*, t. II, 1917).

jusqu'en Europe. Aventureux, ils ont aussi l'esprit ouvert; ils se mettent à toutes les besognes avec facilité ; ils se font journaliers, commerçants, domestiques et même mécaniciens ; ils sont travailleurs plus que d'ordinaire les Berbères marocains. Ils reviennent toujours chez eux, rapportant de l'argent et de la science : voici des siècles qu'ils en vont chercher ainsi à l'étranger. Les gros négociants sont nombreux au Sous ; il fut un temps où un important trafic européen se faisait par Agadir, où Ilegh était une grande place de commerce international. Les lettrés sont fréquents, et par une disposition naturelle de leur esprit, c'est vers la connaissance de la religion qu'ils ont porté leur principal effort : le Sousi a subi très fortement l'emprise islamique. Mais cette emprise est limitée au domaine religieux ; il n'a pas perdu ses anciennes coutumes : il possédait déjà son organisation sociale, et l'a conservée, comme il a gardé sa langue, ses mœurs, son industrie, son architecture, tous ses caractères particuliers, toute sa manière de vivre. En somme, bien qu'emporté par le grand courant islamique, le Sous nous donne assez bien l'idée de ce qu'aurait pu être une société de sédentaires berbères livrée à elle-même, et évoluant normalement.

Ce qui nous intéresse ici particulièrement, c'est que tout ce monde, paysans, négociants, grands personnages et lettrés eux-mêmes, tous parlent berbère, et n'en rougissent pas. Si quelque part le berbère devait s'écrire couramment, c'était là. Il le fut un peu, en effet. Les négociants, jusqu'à ces derniers temps, et peut-être encore aujourd'hui, écrivaient en berbère leurs lettres commerciales, en se servant, bien entendu, des caractères arabes (1). Fqihs et talebs employaient le berbère, enseignaient dans cette langue : Islam et arabe se dissociaient sans peine. S'il faut

(1) Voir des exemples de ces lettres dans de Slane : Appendice à la traduction de l'*Histoire des Berbères* d'Ibn Khaldoun.

accepter avec quelques réserves, ainsi que nous l'avons vu, l'histoire des deux talebs qui furent mis à mort pour avoir osé traduire le Qoran en berbère, il est certain cependant que l'idée de composer dans cette langue des ouvrages religieux, ou de traduire des traités de ce genre qui n'avaient point l'intangibilité du Livre saint, devait venir très aisément à l'esprit de quelques-uns de ces lettrés berbérisants. Tel est bien le caractère de la littérature berbère du Sous qui nous est parvenue.

L'un de ces lettrés mérite une mention particulière. C'est Mohammed-ou-'Ali-ou-Brahim, des Indouzal, qui écrivait vers le début du XVIII^e siècle. Celui-là était vraiment un convaincu. « A la demande des amis des livres, dit-il, il écrivit quelques ouvrages en berbère, langue qui est merveilleusement belle. » (1) Assurément, l'allusion à la demande générale n'est qu'un artifice de style, souvent usité en pareil cas : c'est de même à la demande de tous que le traducteur des livres sacrés abadhites a translaté les *'aqaïd* du berbère en arabe. De plus, il faut tenir compte de l'ordinaire emphase orientale, dans l'enthousiasme de Mohammed-ou-'Ali pour le berbère : il montre cependant en quelle haute estime l'auteur tenait sa langue maternelle, et ce sentiment est trop rare pour ne pas être noté ici soigneusement (2).

Mais, hélas ! l'intention est plus louable que l'exécution. Il nous reste de cet auteur deux traités, qui n'enrichissent guère la littérature berbère, ni par l'originalité de la pensée, ni par la valeur du style. L'un, *El-Haoudh*, le Réservoir (3), ainsi nommé « parce que celui qui y boira n'aura plus jamais soif et sera heureux », n'est qu'une traduction très abrégée du *Mokhtaçar* de Sidi Khalil, en 960 vers. Il

(1) *Bahr ed-Domoua'*, chap. I.

(2) Je l'ai constaté cependant chez quelques travailleurs issus de ces régions.

(3) Publié et traduit par M. Luciani, Alger, 1897.

contient l'énumération des attributs de Dieu, les prescriptions que tout croyant doit connaître et suivre en matière de pureté et d'ablutions, de prières, de funérailles, d'impôt, de jeûne, de pèlerinage. Nulle grâce, nulle beauté, nulle poésie ; rien ne vient relever ni égayer ces longues pages monotones, d'où toute originalité, toute idée personnelle sont bannies : Mohammed-ou-'Ali est bien dans la tradition des vieux traducteurs et des vieux fabricants d' *'aqaïd* en berbère. Certes, il pouvait éprouver quelque fierté à faire passer dans sa langue maternelle les beautés de la religion musulmane, et à montrer ainsi que la vraie foi peut s'exprimer en berbère aussi bien qu'en arabe. Mais nous aurions désiré moins de piété, un zèle moins ardent pour les œuvres de Sidi Khalil, un peu du souffle profane d'où naissent parfois de si réelles beautés dans les poèmes populaires de guerre ou d'amour. Rien de tel ; et c'est encore un sujet religieux que traite notre auteur dans le second traité qui nous soit parvenu de lui, le *Bahr-ed-Domoua'* (la mer des larmes) (1).

Cette fois, son inspiration est plus théologique encore. Le Bahr-ed-Domoua' est comme le cours supérieur de son catéchisme en vers berbères. Au lieu des préceptes d'ordre pratique qui remplissent le Haoudh, il aborde des problèmes plus théoriques ; les chapitres de son ouvrage sont ceux de la connaissance de Dieu, de l'autre monde, du Prophète, du chemin du Paradis, du repentir, de l'ennemi de l'homme, de la mort, des nouvelles de l'autre vie (2). Rien de très original, on le voit, dans tout cela : là encore Mohammed-ou-'Ali fait œuvre de traducteur plus que de penseur.

Ce métier de traducteur n'allait pas d'ailleurs sans quelques difficultés. La langue berbère n'est pas accoutumée à manier des idées abstraites, ni philosophiques, même

(1) Encore inédit. Sommaire et traduction du début dans de Slane, *op. cit.*, p. 537 sqq.

(2) De Slane, *loc. cit.*

théologiques, et ne s'y prête guère. D'où, pour rendre l'idée arabe, l'emploi fréquent de tournures assez gauches; souvent, il y aurait impossibilité absolue. Mais le traducteur ne s'embarrasse pas pour si peu : il conserve le mot arabe, en se bornant à le berbériser, usant largement de la faculté qu'a la langue berbère de s'approprier avec aisance n'importe quel mot étranger. M. Luciani a relevé la proportion des mots arabes et des mots berbères (1) ; par endroits, ils sont en nombre égal; et dans l'ensemble, il n'y a guère plus des deux tiers des mots qui soient véritablement berbères. On en comprend aisément la raison : elle ne tient pas seulement à la grande pénétration de la langue berbère en général par les termes arabes, pénétration moins sensible au Sous que presque partout ailleurs.

***

Mohammed-ou-'Ali eut quelques précurseurs ou quelques imitateurs. La Bibliothèque Nationale possède parmi ses manuscrits berbères un traité sur les devoirs du musulman par Sidi Ibrahim, fils d''Abdallah es-Senhadji, recueil des leçons faites par son professeur Sidi 'Ali-ou-Mohammed-ou-Ouisiden (2), ouvrage d'inspiration toute semblable à celle des traités précédents. Un anonyme traduisit de même en prose rythmée quelques préceptes du dogme musulman, d'après le Cheikh Abou 'Abdallah Sid 'Abd er-Rahman ben Mesa'oud (3). Nous possédons encore un com-

(1) Luciani, *Haoudh*, p. 6.

(2) De Slane, *op. cit.*, p. 538 ; René Basset, *Le poème de Çabi*, in *Journal Asiatique*, mai-juin 1879.

(3) Ce texte, encore inédit, se trouve dans un des manuscrits rapportés du Maroc par M. Boulifa (description in *Journal Asiatique*, sept.-octob. 1905, p. 351). Sidi 'Abd er-Rahman-ou-Mesa'oud est enterré dans le Tafilelt. Il lui est consacré là une zaouïa célèbre, à laquelle se rattache le chérif de Tamesloht. Il jouit dans la région d'une profonde vénération populaire, qui n'est pas sans avoir altéré le caractère orthodoxe de ce saint juriste : il a pris la place d'une ancienne divinité agraire dont il a capté les rites. Chez les Haha, il passe pour le surveillant des génies de la grotte de Lalla Taqandout.

mentaire sur la Bordah du Cheikh el-Bouciri, commentaire dont nous ignorons l'auteur. On sait la vogue dont jouit dans l'Afrique du Nord la Bordah du Cheikh el-Bouciri, poème consacré à la louange du Prophète ; les commentaires en sont nombreux : c'était un sujet qui devait tenter quelque lettré berbère. Au reste, l'auteur de la Bordah descendait lui-même d'une famille berbère (1).

Quant aux ouvrages perdus, s'il faut en croire Sidi Brahim de Massat, le cheikh Sidi Hammad, petit-fils du fondateur de la fameuse zaouïa de Tamegrout, aurait « composé son livre en *amazir'*. Cet ouvrage traite des obligations et de la tradition, des choses licites et illicites. Il parle des prescriptions sur les ablutions, grandes ou petites ; il rappelle les prières obligatoires ou facultatives ; il mentionne l'obligation du jeûne, et tout ce qu'on peut mentionner de licite et d'illicite chez les musulmans, les juifs et les chrétiens » (2). Si cette information de Sidi Brahim était sûre, cet ouvrage serait intéressant, étant plus ancien que ceux dont il vient d'être question. Mais il semble prudent de ne l'accueillir qu'avec quelques réserves. Car il serait assez étrange, à première vue, qu'un membre de cette famille qui se vantait de son origine chérifienne, et travailla, comme tous les marabouts qui s'élevèrent à la même époque, à l'arabisation en même temps qu'à l'islamisation des Berbères, ait écrit un ouvrage en cette langue. L'on peut donc se demander si le taleb auteur de la relation n'a pas commis une confusion avec une œuvre

(1) Sur cette œuvre, cf. René Basset, *La Bordah du Cheikh el Bouciri*, Paris 1894. M. Boulifa a rapporté du Maroc un autre manuscrit de la Bordah, accompagné d'un commentaire berbère. Est-ce la même œuvre que celle des deux mss. de la Nationale ? La vérification n'en a pas encore été faite. Boulifa, *op. cit.*, p. 338 sqq.

(2) René Basset, *Relation de Sidi Brahim de Massat*, Paris 1882, p. 15-16. Cette relation est elle-même écrite en berbère, mais elle fait partie des ouvrages rédigés à la demande d'Européens, dans l'espèce, Hodgson.

postérieure, comme celles dont nous avons parlé. En tous cas, cet ouvrage est tout à fait inconnu aujourd'hui à la zaouïa même de Tamegrout, dont le chef, sollicité par Biarnay de lui procurer des livres berbères, et s'y prêtant de bonne grâce, ne put lui fournir qu'un exemplaire du Haoudh. Mais il s'agirait encore là, on le voit, d'un ouvrage d'une originalité minime.

Enfin, le traité qu'avait composé dans la deuxième moitié du XVI^e^ siècle 'Abdallah ben Yahia ed-Daoudi, cheikh de la zaouïa de Berada, dans le Deren, sur les terreurs de la vie future, et qu'il lisait en arabe et en berbère à ceux qui venaient le voir en pèlerinage, était-il écrit dans cette dernière langue ? Les termes dont se sert El-Oufrani qui rapporte le fait (1) ne sont pas assez précis pour qu'on puisse l'affirmer sans témérité.

Vers la même époque, leur zèle pour la foi islamique inspirait à quelques lettrés poètes, des œuvres un peu différentes, des pièces de vers en l'honneur du « Prophète et de ses compagnons », et dont M. Boulifa a eu la chance de découvrir en 1905 un recueil (2). La copie de la plupart de ces poèmes date de la fin du XII^e^ siècle de l'hégire : ils ont donc au moins un siècle et demi d'ancienneté. Les principales pièces sont : un poème en l'honneur de Mohammed, par Ibrahim ben Mohammed et-Takouchti ez-Zarifiyi, une qasida anonyme sur la mort du Prophète, et un poème sur « *lmi'radj* » de Mohammed (3). Hodgson parle d'un manuscrit rapporté par Delaporte, « consistant en 334 double-vers, et contenant la vie du patriarche Joseph, imitée du Coran par Abd er Rah-

(1) *Nozhet el-Hadi*, éd. Houdas, p. 210 (texte) ; 343 (trad.).

(2) Boulifa, *op. cit.*, p. 347 sqq.

(3) « L'ascension » du Prophète. Thème fréquemment traité dans l'Islam. Peut-être faut-il mentionner ici les poèmes en l'honneur du Prophète, aujourd'hui perdus, composés par un certain Sidi 'Ali ben Drar, qu'El-Ourthilani (*Rihla*, p. 35-36) cite au milieu d'autres *wali* de Kabylie, et dont il semble dire qu'il écrivait en une autre langue que l'arabe.

man el Agueny es Sousi ». Il s'agit sans doute de ce poème de Joseph, bien connu dans tout l'Atlas où l'on en rencontre plusieurs versions : nous le retrouverons plus loin (1).

Tous ces poèmes sont encore inédits. Nous pouvons supposer pourtant qu'ils ne présentent pas une très grande originalité ni de pensée ni d'expression ; la poésie religieuse est chez les Berbères la plus faible de toutes ; elle se traîne à la suite de nombreux modèles arabes : traduction et adaptation bien plutôt qu'œuvre véritablement berbère. Au reste, s'il en avait été autrement, l'eût-on jugée digne d'être écrite ? Il était néanmoins intéressant de noter ces timides essais de hausser le berbère à la dignité de langue littéraire poétique, ce dont nous n'avons trouvé que si peu d'exemples au cours des siècles précédents (2).

---

(1) *Notes on Northern Africa*, New-York, 1844, p. 38. — C'est dans un autre chapitre également que nous étudierons le *Poème de Çabi*. Bien qu'il ait été relevé et publié depuis assez longtemps, il appartient plutôt à la littérature orale qu'à la littérature écrite. Le poème de Joseph lui-même semble appartenir autant à l'une qu'à l'autre. Il est regrettable que nous ne sachions pas si le manuscrit de Delaporte a été écrit à sa demande, comme tant d'autres, ou s'il existait vraiment auparavant.

(2) Exista-t-il des œuvres d'un autre genre ? La Bibliothèque de l'Académie royale d'histoire de Madrid possède (n° 26 de la collection Gayangos) le manuscrit d'un poème en « langue chleuh, traitant de généalogies », in-f° de 63 feuillets écrits sur trois colonnes. C'est sans doute celui dont il est question dans une lettre de Slane à Reinaud (*Journal Asiatique*, 1855 (2), p. 471). Je n'ai aucun autre renseignement sur cet ouvrage.

D'autre part, quelques contes semblent avoir été mis par écrit. Le *Kitab ech-Chelha*, ms. de la Bibl. Nat., est un recueil de contes, presque tous traduits de ceux de recueils arabes, ou très influencés par eux, *Mille et Une Nuits* et *Cent Nuits* surtout. Quelques contes se trouvent aussi dans un des manuscrits rapportés par M. Boulifa. Ils appartiennent en général à un cycle de légendes islamiques, Temim ed-Dari, Sidi Blal, etc. Je ne mentionne pas ceux qui ont été écrits à la demande de berbérisants européens, comme les manuscrits de Delaporte aujourd'hui à la Bibl. Nat., ou la « *Collectio epistolarum, carminum bellicorum et eroticorum specimina linguae zuavorum* », rap-

De tous ces ouvrages, ceux qui eurent le plus de succès furent ceux de Mohammed-ou-'Ali-ou-Brahim, *Haoudh* et *Bahr ed-Domoua'* : il dure encore aujourd'hui. Lorsqu'un manuscrit berbère nous est signalé, il se trouve presque toujours que c'est le *Haoudh*, dont nous connaissons déjà de nombreux exemplaires (1).

Ce mouvement berbérisant produisit-il beaucoup d'autres œuvres que celles que nous possédons, ou dont nous avons entendu parler ? Il est permis d'en douter, devant le peu de résultats des recherches ; en tous cas, ces œuvres furent assez rares. Et si elles existèrent jamais, devons-nous en déplorer la perte comme un malheur ? La lecture de ce qui nous reste est bien faite pour diminuer nos regrets.

---

portée d'Algérie par Jean Humbert en 1822-23, et qui se trouve à la Bibl. de l'Acad. de Leyde, ms. 1645 (cf. *Catalogus codicum orientalium bibliothecae Academiae Lugduni Batavorum*, éd. de Goeje, Leyde 1873).

(1) Il est probable que cet écrit en berbère traitant du droit et de la religion qui fut signalé à Duveyrier chez les Touaregs (*Les Touaregs du Nord*, p. 389) était encore un exemplaire d'une œuvre analogue.

III

LITTÉRATURE JURIDIQUE

Les Qanoun

On sait que le Maghrib, en matière juridique, se partage en deux grandes divisions : pays de loi écrite et pays de coutume. Les premiers ont adopté en même temps que l'Islam la forme juridique qu'il apportait; les autres, tout en acceptant la croyance, sont restés fidèles aux lois et à l'organisation juridique nationales. Ce droit coutumier, pour avoir été rarement rédigé par écrit, et, quand il le fut, seulement à une époque récente, et jamais dans son ensemble, n'en est pas moins un droit aussi bien réglé que le droit coranique; sur bien des points aussi complet, et parfois même infiniment plus minutieux ; notamment quand il s'agit de faits intéressant les conditions particulières de vie de chaque communauté.

C'est cette dernière partie du droit, surtout, que les groupements berbères, chacun pour son compte, ont formulé : ce sont les règlements qui ont trait à l'interdiction d'un certain nombre d'actes jugés préjudiciables au bon ordre. Ils laissent à l'ordinaire de côté, comme bases fondamentales admises sans discussion, par le fait même que la communauté existe, les grands principes généraux qui la régissent. La coutume berbère, telle que nous la trouvons *formulée*, oralement ou par écrit, n'est qu'une petite partie du droit coutumier.

Celui-ci se retrouve en bien des régions de la Berbérie. La coutume existe, réduite à très peu de chose, dans l'ex-

trême sud tunisien (1) ; dans l'Aurès elle était suivie il y a un demi-siècle encore, et c'est l'administration française qui, par le malheureux sénatus-consulte de 1865, a imposé le droit musulman aux Aurasiens : du moins leurs coutumes ont-elles été recueillies (2). Les hérétiques du Mzab ont rédigé les leurs depuis longtemps (3). La Kabylie, le groupement berbère de beaucoup le plus compact d'Algérie, est partout encore régie par ses vieilles coutumes (4). Mais ainsi que nous pouvions nous y attendre, au Maroc, pays moins pénétré par les influences orientales, les régions de droit coutumier sont beaucoup plus nombreuses qu'ailleurs, et égalent au moins en importance les régions de *chra'* (droit musulman). Le Moyen-Atlas et le Grand-Atlas tout entiers, et presque toutes les régions sahariennes sont pays de coutume. Ces coutumes ont été relevées chez les Brabers du Nord (5), à Figuig (6), et chez les qsouriens du Haut-Guir (7) ; elles existent chez les populations de la vallée du Drâ, du Sous et de l'Anti-Atlas (8). Ainsi qu'il est naturel, elles ne sont pas aussi

(1) Cf. Deambrogio, *Kanoun-orfia des Berbères sud-tunisiens* ; id., *Législation et coutumes berbères du Sud-Tunisien*, *Revue Tunisienne* 1902-1903.

(2) Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Paris, 1886, p. 74, sqq., et travaux divers sur l'Aurès.

(3) Masqueray, *op. cit.* ; Morand, *Les kanoun du Mzab*, in *Etudes de droit musulman algérien*, Alger, 1910 ; Zeys, *Législation mozabite*, Alger, 1886.

(4) Cf. surtout Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, 1873 ; Masqueray, *op. cit.* ; Luc, *Le droit kabyle*, 2e éd., Paris, 1917.

(5) Par MM. Bruno et Abès chez les Aït-Ndhir. Cf. Bruno, *Notes sur le statut coutumier des Berbères marocains*, *Arch. Berb.*, t. I (1915-1916) ; Abès, *Les Aïth Ndhir*, *Arch. berb.*, t. II, 1917.

(6) Margot, *Organisation actuelle de la justice à Figuig*, *Bull. de la Soc. de Géog. et d'Arch. d'Oran*, t. XXXIX, 1909. (Coutume du qsar de Zenaga).

(7) Nehlil, *L'azref des tribus et qsour berbères du Haut-Guir*, *Arch. berb.*, t. I (1915-1916).

(8) Communication de M. Laoust, qui en a noté un certain nombre, et informations personnelles.

complètement formulées partout, ni aussi minutieuses ; elles sont d'autant plus développées, d'une manière générale, que la vie communale est mieux réglée, les plus complètes étant celles de Kabylie et celles des qsour du Sud-marocain.

***

Ces recueils de coutumes ne portent pas partout le même nom. Laissant de côté les termes juridiques d'origine arabe qui leur sont souvent appliqués, et parfois par les intéressés eux-mêmes, nous leur voyons donner, en Algérie, le nom de *qanoun*, et au Maroc, surtout celui d'*azref* ou *izref*.

L'étymologie de ces deux termes est intéressante à étudier. Sous le premier, on reconnaît sans peine le mot grec κανῶν, qui a passé dans le langage ecclésiastique. Faut-il admettre que ce terme se soit introduit en berbère par l'intermédiaire de la langue liturgique — on se souvient que la christianisation de l'Afrique fut poussée assez loin ? Ainsi que le remarquait déjà Masqueray (1), c'est infiniment peu probable. Le mot grec était, à une basse époque, passé en latin avec le sens d'impôt, de prestations en argent ou en nature, telles que celles que les Romains imposaient aux tribus soumises. Rien d'étonnant alors à ce que les Berbères, étant donné la facilité avec laquelle ils ont toujours adopté les termes étrangers, eussent appliqué ce même mot aux amendes que leur coutume à eux prévoyait pour réprimer les différents délits d'ordre intérieur. Mais ce fait, à lui seul, nous permettrait d'affirmer la très ancienne existence des qanoun : car, les Romains partis ou affaiblis, le vocable aurait vite disparu avec l'impôt qu'on leur payait. De telles règles existaient donc vraisemblablement, chez certaines tribus, déjà à l'époque

(1) *Op. cit.*, p. 60.

à laquelle les Romains, ou les Byzantins au plus tard, dominaient l'Afrique du Nord (1).

Le mot *azref* semble être, lui, d'origine berbère. Les lettrés musulmans, il est vrai, pour qui c'est un jeu de trouver à n'importe quel mot berbère une racine arabe, n'ont pas été, pour l'expliquer, à court d'étymologies empruntées à cette langue : ils en ont proposé deux. D'après les uns, azref viendrait de la racine *sarafa*, être en rapport avec quelqu'un (2). Selon d'autres, ce mot dériverait de la racine *zarafa*, ajouter, et s'avancer, parce que l'arbitre, appelé souvent lui aussi azref, « ajoute au discours, au moment de prononcer son jugement, sur ce qui a été réglé par le chra', ou encore de ce qu'il est mis en avant (désigné) pour juger avec discernement » (3). Il est inutile d'insister sur le peu de valeur de ces étymologies. Mais il existe en berbère une racine Z R F, de laquelle dérive dans de très nombreux dialectes le nom de l'argent (4). Il est donc infiniment plus naturel de voir

---

(1) L'origine gréco-latine de ce mot *qanoun* a entraîné certains auteurs dans de bien étranges hypothèses. Ainsi M. Camille Sabattier (in Luc, *Le droit kabyle*, p. 20-33) suppose qu'au moment de l'invasion arabe du XI[e] siècle, les descendants des colons romains cherchèrent asile dans les montagnes kabyles et conclurent avec les habitants du pays des conventions qui seraient justement les qanoun. De même, M. Sabattier explique la séparation en deux çofs de tous les villages kabyles par cette interpénétration de deux populations à une époque historique. Mais cette hypothèse paraît difficilement soutenable, si l'on songe que qanoun et division bipartite ne sont pas spéciaux à l'Aurès et à la Kabylie, mais sont des phénomènes sociaux communs à tout le monde berbère, et particulièrement vivaces dans des régions où n'arriva jamais un colon romain, même pourchassé.

(2) Cette interprétation ne doit pas être acceptée sans réserves. Kazimirski ne donne aucunement ce sens. صرّف, à la deuxième forme, a aussi le sens de dépenser.

(3) Anonyme traduit par Salmon, *Les Institutions berbères au Maroc*, in *Arch. Mar.*, t. I, p. 130. Il est bon de faire des réserves sur l'interprétation donnée au mot ز. ف.

(4) Cf. René Basset, *Les noms de métaux et de couleurs en berbère*, *Mémoires de la Soc. de Linguistique*, t. IX, p. 7-9 du t. à p. Il est vrai que ce mot s'applique à l'argent métal plutôt qu'à l'ar-

dans azref un dérivé de cette racine : et dans ce cas, ce terme ne serait pas extrêmement ancien.

D'autres noms encore servent, chez les populations berbères du Maroc, à désigner ces recueils de coutumes. On les appelle souvent *abrid* ou *agharas*, deux synonymes qui signifient chemin : peut-être faut-il voir entre les deux sens de ces mots un rapport sémantique analogue à celui qui donna au mot arabe *tariqa* (voie) le sens de règle d'une confrérie religieuse ? Chez les Chtouka, on les appelle *tallouḥt* (mot arabe berbérisé), du nom de la planchette sur laquelle ils sont écrits. D'autres vocables pourront être relevés çà et là : le mot qanoun lui-même n'est pas inconnu dans ce sens au Maroc, où on l'emploie parfois concurremment avec azref ; dans ce cas, ce dernier terme n'a gardé que le sens d'arbitre (1).

Il est intéressant de constater que les deux termes les plus employés, qanoun et azref, semblent l'un et l'autre, en dernière analyse, se rapporter à une idée d'argent à payer. C'est qu'aussi ces recueils de coutumes ne sont pas autre chose que des tarifs d'amendes ; comme nous l'avons vu, ce qui a été formulé dans le droit coutumier, c'est seulement le droit pénal, et même une partie du droit pénal : un certain nombre d'interdictions portant sur des faits qui seraient de nature à empêcher toute vie commune, violence, vols, manquements à la solidarité. Un qanoun est une énumération de fautes suivies de l'indication du châtiment, afin que chaque membre de la communauté sache d'avance à quoi il s'expose en cas de délit, afin qu'il n'y ait nulle place à l'arbitraire dans la condamnation, nulle contestation possible dans l'application de la

---

gent monnayé ; mais il semble qu'il n'y ait pas là de quoi infirmer l'étymologie proposée, les amendes, quand elles ne sont pas prévues en nature, l'étant presque toujours en rials ou en mithqals, qui sont des monnaies d'argent. A noter qu'à Akhellouf (Drâ) *azref* est synonyme de *lmourta*, amende.

(1) Salmon, *op. cit.*, p. 132.

peine. Les prescriptions des qanoun « ne visent que des faits particuliers ; elles paraissent l'une après l'autre comme des jugements anticipés » (1).

Ce n'est que dans de rares cas, et dans les qanoun les plus complets et les plus évolués, ceux de Kabylie par exemple, que l'on trouve, mêlées à ces dispositions pénales, quelques règles dépourvues de sanction, ou se rapportant au statut personnel des individus : restrictions à la liberté de tester, indication des devoirs des hommes envers les femmes de leur famille, et autres prescriptions de ce genre : mais elles sont toujours très peu nombreuses.

Moins fréquents encore sont les articles ayant trait à l'organisation politique de la cité. Quelle que soit sa complexité, souvent très grande, surtout chez les habitants des qsour, elle appartient à un autre ordre d'idées que les règlements de police qui constituent les qanoun. Et quand on trouve quelques articles qui la concernent, encore prennent-ils, la plupart du temps, la forme d'une amende infligée au chef ou aux magistrats de la communauté coupables d'avoir mal rempli, par indulgence ou autrement, les devoirs de leur charge ; ou aux citoyens manquant à leurs obligations civiques, l'assistance à l'assemblée par exemple : ces sortes de peines se rencontrent quelquefois en Kabylie où règne une démocratie assez jalouse, démocratie au sens antique, bien entendu. Il faut des circonstances tout à fait particulières pour que la coutume formule une réglementation détaillée d'ordre constitutionnel (2).

---

(1) Masqueray, *op. cit.*, p. 56.

(2) Tel est le cas de la très curieuse convention publiée récemment par Biarnay (*Un cas de régression vers la coutume berbère chez une tribu arabisée*, in *Arch. Berb.*, t. I, 1915-1916), par laquelle, à la suite de dissentions intestines, les notables de la tribu d'Ouedras, chez les Jbala, réglementaient d'une façon assez étroite et limitaient les pouvoirs du chiekh. C'est là une véritable charte constitutionnelle dont ils réussirent à imposer l'acceptation au

Rien ne saurait mieux donner une idée du véritable caractère des qanoun, que cette remarque faite déjà par Masqueray : dans les endroits où la coutume n'est pas écrite, quand on demande à un indigène de la réciter, il lui vient d'abord à l'esprit les amendes ; sa mémoire est déjà moins fidèle pour les obligations non sanctionnées ; mais des règles concernant la limitation du droit des familles, « il n'énonce que deux ou trois, et il peut même répondre qu'elles ne font pas rigoureusement partie du qanoun » (1).

***

Les qanoun sont donc en somme des règlements de police nécessaires à la vie en société. Il serait erroné, je crois, de les prendre pour l'œuvre consciente d'une volonté législatrice unique. Malgré les formules contraires par lesquelles ils débutent souvent, quand ils sont rédigés, et sur lesquelles nous reviendrons, ce ne sont pas plus des conventions adoptées d'emblée et de propos délibéré par l'ensemble des citoyens, que sorties en une fois du génie d'un législateur. Ils se sont formés petit à petit, au hasard des circonstances ; la répétition d'un même délit, réprimé de la même manière par le chef du village ou par la djemaâ, selon l'organisme qui possédait l'autorité judiciaire, entraînait la formation d'une règle ; elle se formulait peu à peu, et prenait place à la suite dans le qanoun. D'où l'incohérence que présentent tous ces recueils, et le manque de proportions qu'on relève entre les différents sujets traités. Le qanoun est essentiellement changeant ; s'augmentant tous les jours de nouveaux arti-

---

chiekh ; mais son caractère tellement particulier la laisserait en dehors de notre sujet — d'autant plus qu'elle apparut dans une tribu depuis longtemps arabisée — s'il ne s'y était glissé quelques interdictions pénales très brèves, mais bien dans la tradition des vieilles coutumes berbères, concernant le meurtre, le vol et le respect dû aux femmes. Cependant il s'agit d'un fait exceptionnel auquel il faudrait se garder d'attribuer une valeur générale.

(1) Masqueray, *op. cit.*, p. 73.

cles, tandis que d'autres tombent dans l'oubli parce qu'on n'a plus l'occasion de les appliquer. Est-il même rédigé, il arrive souvent que la djemaâ décide d'y ajouter, en les sanctionnant, telles ou telles interdictions nouvelles dont le besoin s'est fait sentir. On voit donc que la codification de tous ces règlements fut le résultat d'un travail très lent, qui put demander des siècles.

Mais aussi, en même temps que les règlements se formulaient petit à petit, une évolution se produisait dans leur contenu, en rapport avec l'évolution psychologique des populations qu'ils régissaient. Au principe de la vengeance improductive se substituait celui de la compensation ; au talion, le rachat. Les mœurs s'adoucissaient en même temps que l'esprit pratique se développait. Et peu à peu, on voit même apparaître, à côté des individus, la communauté en tant que telle ; elle reçoit sa part des amendes : la compensation devient châtiment.

Rien de tout cela n'est spécial aux Berbères. Cette évolution fut celle de tous les peuples, et l'histoire des lois berbères est celle des lois de toutes les sociétés débutantes. Entre le qanoun des villages kabyles, entre l'azref des qsour sahariens, et le code d'Hammourabi, la loi de Gortyne, la loi des Douze-Tables ou les lois franques, il n'y a aucune différence de principe ; elles sont plus ou moins rudes, plus ou moins développées, suivant le degré d'évolution du peuple qu'elles régissaient au moment où elles ont été rédigées. A la base de tout droit on trouve les mêmes interdictions ; seulement, en cela comme en tout, les Berbères sont restés en route sur le chemin de l'évolution : tandis que d'autres progressaient sans relâche, leurs coutumes ont gardé la forme, sinon le contenu, qu'elles avaient il y a deux mille ans. Il en a été de même de leurs constitutions. Il y aurait des rapprochements fort instructifs à faire, à condition de ne pas vouloir pousser la comparaison trop loin, entre les cités berbères d'aujourd'hui, surtout les qsour marocains à l'organisation si complète, et les primitives cités de Grèce ou

d'Italie. Ce fut tenté jadis pour Rome, par Masqueray, dans sa remarquable thèse sur *La Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie* : toute la masse des faits marocains, que nous commençons seulement à entrevoir, vient renforcer, dans les grandes lignes, sa théorie.

***

Les Berbères, si prompts en d'autres cas à adopter les usages de l'étranger, sont donc en ces matières extrêmement conservateurs ; c'est pied à pied seulement que la coutume recule devant le chra', en face duquel elle a su se maintenir pendant tant de siècles. Ce conservatisme en matière juridique se manifeste encore d'une autre manière, à l'intérieur même de ces coutumes. Elles sont essentiellement changeantes, et, par le fait même qu'elles ne se présentent pas comme d'origine divine et révélées, peuvent s'adapter sans peine aux différents états par lesquels passent l'évolution psychologique et sociale des Berbères ; mais la djemaâ, sauf en cas d'événements nécessitant une immédiate réglementation nouvelle, ne se décide guère à ratifier les changements en les introduisant dans la coutume que lorsqu'ils sont déjà entrés dans les mœurs depuis de longues années. Le qanoun est toujours un peu en retard sur l'état réel des choses ; et cette tendance à la stabilité, qui peut jouer un rôle très utile en arrêtant les modifications trop brusques ou prématurées, est d'autant plus intéressante à noter qu'on peut la constater aussi bien là où la coutume se transmet par la seule mémoire, que là où elle est rédigée depuis longtemps. C'est ainsi, par exemple, qu'en bien des régions marocaines, la *dia*, ou prix du sang, payée en réalité, n'atteint que la moitié ou les deux tiers de celle que prévoit la coutume (1). Il en est d'ailleurs de même, en cas de mariage, de la dot, qui peut

(1) Cf. Arin, *Le Talion et le prix du sang chez les Berbères marocains*, *Arch. Berb.*, t. I (1915-1916), p. 18 du t. à p.

n'être versée qu'à moitié ou même pas du tout. Il est vrai que cette dernière convention ne fait pas partie, à proprement parler, des qanoun. Mais cela indique que la tendance à la diminution est générale dans les mœurs, sans que la coutume l'ait encore enregistrée.

⁂

Il en est des qanoun comme de tous les faits ethnographiques du monde berbère ; ils présentent, à travers toutes les régions, une remarquable unité. Qu'ils soient du Sous ou du Drâ, de la Kabylie ou de l'Aurès, ce sont toujours les mêmes grands chapitres que l'on y retrouve, les mêmes délits, réprimés de manière analogue : meurtres, blessures, coups et disputes ; vols, et surtout vols dans les jardins ; respect dû aux femmes ; solidarité obligatoire entre les membres du groupement. Mais selon le caractère de ses habitants, tel chapitre est fort développé, tel autre rudimentaire. La lecture des qanoun en dit long là-dessus.

Ainsi, chez les Brabers du Nord, race batailleuse et de mœurs très libres, deux chapitres sont détaillés : ceux qui fixent les amendes à payer en cas d'adultère ou d'enlèvement des femmes, et en cas de coups et blessures. Ce dernier surtout est minutieusement traité : chaque blessure possible, chaque genre de menace, sont tarifés : on sent que ces articles n'ont pas le temps d'être oubliés. Par contre, ces nomades se soucient peu de cultures : rien de prévu à ce sujet dans leur coutume.

A l'autre extrémité du Maroc, le qanoun de Tiznit, par exemple, est bien différent. Tiznit est une oasis qui ne vit que par l'eau de sa source ; c'est donc la législation de l'eau qui tient la plus grande place : peine contre celui qui aura dégradé, si légèrement ce soit, les parois d'une séguia, ou qui aura cherché à avoir un peu plus d'eau que son tour ne lui donne droit. Le reste est secondaire : le problème de l'eau, dans ce pays, prime tous les autres, et les habitants sont des citadins assez calmes.

Les oasis du Haut-Guir (1) sont dans un pays moins sûr. Aussi le premier devoir de tous les citoyens est-il de prendre part à la défense du qsar en cas d'attaque, à sa garde en tout temps. Ensuite, plus encore que la question de l'eau, celle des jardins est traitée avec beaucoup de détails. Non seulement chaque genre de vol est sévèrement réprimé, chaque quantité de choses volées envisagée; mais la moindre déprédation, volontaire ou non, dont un jardin aurait à souffrir est prévue ; depuis la poignée d'herbe qu'un enfant arracherait en s'amusant, jusqu'aux dégâts que pourrait causer une bête échappée. La terre arrosée, donc cultivable, ne forme qu'un ruban très étroit, qui, malgré son extrême fertilité, suffit à grand peine à nourrir la population qui s'y presse. Le moindre dégât causé dans les jardins, ailleurs sans conséquence, prend donc là une grande importance : il n'y a pas une touffe d'herbe de trop dans les jardins sahariens.

Dans les régions désolées qui s'étendent entre le sud de l'Atlas et le Drâ, la population est plus belliqueuse encore. Alors, à la riche législation concernant les jardins, s'en ajoute une non moins riche qui a trait aux coups et blessures ; elle est plus minutieuse même que celle des Brabers du Nord. Au point que le qanoun de Timgissin prévoit, en cas de gifles, des peines différentes, selon que la main de l'agresseur aura frappé de plus ou moins de doigts la joue de la victime (2). Il est vraiment difficile d'aller plus loin dans la prévoyance !

Quelques qanoun du Mzab ajoutent aux prescriptions de cet ordre, d'ailleurs assez peu développées, de très curieuses réglementations somptuaires. Les hérétiques sont volontiers des puritains ; ils exagèrent la sainteté, au moins apparente. C'est ainsi qu'on trouve dans une des plus anciennes conventions de Melika toute une série d'articles fixant d'une manière précise le maximum des

(1) Cf. Nehlil. *op. cit.*

(2) Communication de M. Laoust.

cadeaux et des gratifications autorisés à propos des fêtes, telles que les naissances et les mariages, et ce maximum peut nous sembler bien mesquin ; d'autres interdisent dans le qsar toute distraction, telle que fumer ou jouer de la flûte (1). Quelques réglementations encore sont bien spéciales à ce groupement, déterminées par sa situation intérieure ou extérieure: ainsi, par exemple, le respect dû aux clercs, ou l'interdiction, plusieurs fois répétée, aux étrangers de devenir propriétaires, ou même d'habiter dans tel ou tel qsar (2).

Mais de tous les qanoun publiés jusqu'ici, les plus complets et les plus évolués sont certainement ceux de Kabylie. Là, nous l'avons vu, les articles qui ne sont pas seulement l'indication d'un délit et d'une amende sont plus nombreux qu'ailleurs. Le développement de la vie communale, et aussi l'esprit des Kabyles porté à s'occuper volontiers de politique, les rivalités traditionnelles, plus vives qu'ailleurs, qui divisent chaque village, ont amené à introduire dans quelques-uns de ces recueils de coutumes un certain nombre d'articles qui sont vraiment déjà du droit constitutionnel : ils sont destinés, il est vrai, avant tout, à définir les droits et les devoirs de l'*amin*, et à prévenir les abus de pouvoir, que les Kabyles semblent redouter par-dessus tout. Le statut personnel des individus donne lieu parfois aussi à quelques prescriptions. En Kabylie plus souvent qu'ailleurs, il arrive que la coutume reconnaisse, à côté des individus, l'ensemble en tant qu'état. Mais ici nous touchons à l'un des caractères les plus remarquables de ces qanoun kabyles : le grand esprit de solidarité qu'ils révèlent. Un citoyen n'a pas le droit de ne pas assister à l'assemblée ou au marché, n'eût-il rien à acheter ni à vendre (et d'ailleurs toute la législation des marchés est minutieusement réglée) ; il ne peut, le jour où l'on enterre un membre de la communauté, se dispen-

(1) Masqueray, *op. cit.*, p. 62.

(2) Cf. Morand, *op. cit.*, passim.

ser de l'accompagner à sa demeure dernière; et si un citoyen, rencontrant l'un de ses contribules dans l'embarras, ne s'offre pas pour l'aider à sortir de peine, il est mis à l'amende : bref, une solidarité qui doit s'étendre à tous les actes de la vie.

A côté de ces chapitres, ceux qui sont longuement traités ailleurs le sont aussi dans les qanoun kabyles. On sait que ce peuple a su tirer un admirable parti d'un pays naturellement pauvre : c'est dire avec quel soin jaloux il l'a cultivé. Aussi ne nous étonnerons-nous pas de trouver, comme dans toutes les régions de population dense et de surface cultivable restreinte, une législation des jardins très développée. Mais ici, ce qu'on protège particulièrement, comme le dattier dans le Drâ, ce sont les deux principaux arbres fruitiers, le figuier et l'olivier : tout mal qui pourrait arriver à l'un de ces arbres, du fait d'autrui, est prévu et tarifé.

De plus, les Kabyles sont violents, et les luttes de çofs, chez eux, fort vives. Aussi la législation concernant les coups et blessures est-elle presque aussi riche que chez les plus belliqueux des Berbères. Leurs injures notamment sont nombreuses et variées, si nous en croyons les qanoun.

Enfin ceux-ci ont sanctionné bien des interdictions, qui, pour être observées ailleurs, n'ont cependant qu'un caractère rituel. Ainsi le qanoun d'Adni (1) prévoit une peine contre celui qui aurait mangé sur le marché (2), ou celui qui, dans les jours où les figues sont *tabou*, les derniers jours avant la récolte, en aurait mangé une, fût-ce à l'étranger (3).

---

(1) Boulifa, *Le Kanoun d'Ad'ni*, in *Mémoires et Textes publiés en l'honneur du* XIV^e^ *Cong. des Orient. par l'Ecole Sup. des Lettres d'Alger*, Alger, 1905.

(2) L'on ne mange pas sur la place publique. Cette interdiction, sanctionnée par les hadith, est générale dans l'Afrique du Nord, et d'ailleurs fréquente dans toute l'humanité. Sans doute a-t-elle pour origine la crainte qu'il ne soit aisé aux mauvaises influences de pénétrer par la bouche ouverte.

(3) Interdiction qu'on retrouve dans tous les pays berbères. Souvent l'accès des jardins est interdit pendant cette période aux pro-

Mais s'ils gagnent en étendue, ces recueils de coutumes ne gagnent pas en composition. Il est difficile d'imaginer liste plus incohérente de prescriptions de tout genre, qu'un qanoun kabyle.

*
**

Tous ces qanoun se transmettent surtout oralement. Mais quelques-uns, en différents endroits, furent rédigés, pour des causes et à des époques diverses. Les plus anciennement écrits que nous possédions ne remontent pas à plus de deux siècles et demi, et encore est-ce là une date tout à fait exceptionnelle.

Ces plus anciennes rédactions sont celles du Mzab. Là, les circonstances étaient particulières. Les Mzabites forment des communautés hérétiques fort lettrées, comme les petits groupements analogues en général, mais chez qui l'entente était loin d'être parfaite. Deux grands partis se disputaient le pouvoir, celui des clercs et celui des laïcs, qui l'emportaient tour à tour ou se contrebalançaient. Rien d'étonnant à ce que, d'un commun accord, on sentît le besoin d'un règlement permanent qui fût un élément de fixité au milieu de ces luttes intestines (1). De là vient que l'on se mit à rédiger les coutumes, soin dont se chargèrent à l'ordinaire les clercs, peut-être malgré eux; mais où ils introduisirent bien des prescriptions ou des interdictions qui leur tenaient à cœur, telles que des règlements somptuaires. Ces rédactions se firent indépendamment dans chaque communauté, et dans cha-

---

priétaires eux-mêmes ; ou bien les mariés de l'année sont seuls autorisés à y pénétrer. Le jour où l'on peut commencer la récolte est solennellement fixé (voir sur cette question Laoust, *Mots et choses berbères*, Paris, 1920, p. 415-417). Au reste, il ne s'agit pas là d'une coutume spéciale à la Berbérie : il n'y a pas bien longtemps encore qu'en certaines régions françaises, la vendange ne pouvait commencer qu'après la proclamation du « ban des vignes ».

(1) Cf. surtout Motylinski, *Guerrara depuis sa fondation*, Alger, 1884.

cune, par adjonctions successives, depuis 1052 de l'hégire (milieu du XVIIe siècle), jusqu'à nos jours.

La façon dont ils furent rédigés donne à ces qanoun l'allure de « conventions » (*tifaqat*) conclues entre les deux djemaâs prédominantes dans chaque groupe, celle des clercs et celle des laïcs. Mais il ne faudrait pas voir dans la formule par laquelle plusieurs débutent : « Les clercs et les laïcs ont décidé... » la preuve que la réglementation n'existait pas avant cette décision. En fait, la plupart du temps, ce que « clercs et laïcs » ont réellement décidé, c'est de mettre par écrit une ancienne prescription, en modifiant tout au plus le taux de l'amende (1).

En Kabylie, la rédaction fut beaucoup plus tardive. Peut-être quelques qanoun furent-ils écrits vers la fin de la domination des Turcs. Mais ils étaient presque tous restés purement oraux jusqu'après la grande insurrection de 1871. Après la répression, l'administration française exigea qu'un exemplaire de chaque qanoun — du moins dans certaines confédérations (2) — fût déposé entre les mains de nos représentants. Ces recueils furent alors rédigés, et ceux que l'on nous remit furent la plupart du temps les seuls exemplaires écrits; dans les villages, les qanoun continuèrent comme par le passé à être transmis oralement. Dans l'Aurès, ils restèrent oraux jusqu'au jour où le sénatus-consulte de 1865 les supprima.

Au Maroc, les documents sont moins nombreux à cet égard, parce qu'on n'a pu encore les recueillir. Il semble-

(1) M. Morand, doyen de la Faculté de droit d'Alger, qui a publié une étude fort documentée sur les qanoun du Mzab (*Etudes de droit musulman*, Alger, 1910, p. 419-453), semble avoir pris cette formule trop à la lettre ; et aussi avoir donné aux prescriptions de ces qanoun mzabites une origine trop exclusivement musulmane. S'il est exact que la législation islamique ait influencé beaucoup plus que ceux des autres populations berbères les qanoun du Mzab, principalement ceux des Beni-Isguen qui font profession d'être les plus saints, néanmoins, dans l'ensemble, ils sont bien dans la même ligne que tous les qanoun berbères.

(2) Ainsi, chez les Aït Iraten. Cf. S. Boulifa, *Le qanoun d'Ad'ni*, *op. cit.*, p. 157.

rait, d'après quelques informateurs, que dans certaines régions, telles que la vallée du Drâ, ou chez les Chtouka du Sahel, au sud du Sous, les coutumes aient été rédigées depuis assez longtemps. A Figuig, elles le sont. Dans la région du Haut-Guir, l'*izref* n'a été écrit que depuis vingt-cinq ans, parfois même postérieurement à notre occupation (1). Chez les Aït Ndhir, il en est de même (2). A ce propos, il est intéressant de constater chez plusieurs populations berbères du Maroc, dans les années qui ont précédé notre venue, une tendance marquée à mettre par écrit leurs coutumes. Les Berbères se sentaient-ils plus menacés par le *chra'*, et crurent-ils être mieux armés pour lui résister en donnant une forme écrite à l'*azref* ?

En tous cas, tous ces qanoun écrits, ceux d'Algérie comme ceux du Maroc, même ceux des pays les plus essentiellement berbères, furent rédigés en arabe, quitte à être interprétés ensuite en berbère. Une seule exception m'a été signalée jusqu'ici : elle se trouve chez les Chtouka, où la coutume d'une fraction au moins, celle des Aït Milk, serait bilingue, le texte arabe étant suivi de la traduction berbère.

On peut s'expliquer assez aisément que les qanoun aient été ainsi rédigés en arabe. Quand la djemaâ avait décidé de mettre par écrit la coutume de la tribu, elle s'adressait naturellement pour ce travail à l'individu le plus lettré, c'est-à-dire au taleb; et celui-ci ne concevait pas qu'on pût écrire une autre langue que l'arabe. Il traduisait donc le qanoun pour le rédiger.

Par contre, il indiquait souvent, au commencement ou à la fin, le nom des représentants des différentes fractions, qui avaient présidé à la rédaction; et ceux-ci étaient censés avoir décidé les prescriptions contenues dans le qanoun. Mais, comme nous l'avons vu déjà pour les qanoun du Mzab, il ne faut pas prendre à la lettre l'ex-

---

(1) Nehlil, *op. cit.*, passim.

(2) Bruno, *Notes sur le statut coutumier*, p. 13.

pression dont se sert le rédacteur. La djemaâ de l'époque n'a fait que ratifier des décisions ancestrales, en les modifiant bien peu, même dans le détail.

La coutume, une fois rédigée, est souvent entourée d'un certain respect. Chez les Aït Ndhir, où elle est confiée au fqih qui l'a écrite ou à l'un des *imasaien* (représentants) de douars, on la sort au moment voulu, s'il y a contestation, ou bien l'on juge de mémoire (1). Au Mzab, les « listes de conventions » étaient rédigées et tenues à jour par les clercs, d'ailleurs fort mal (2). Il y a donc chez les Mzabites lien entre la coutume et la religion : il était difficile qu'il en fût autrement dans une société aussi religieuse, où le droit coutumier lui-même, pourtant si contraire à celui qu'apportait le Qoran, a pu prendre un caractère islamique. Mais il est tout à fait curieux de retrouver un lien de même ordre chez les populations du Sud-marocain, où la coutume, restée complètement berbère, a été mise sous la protection de la religion officielle. Chez les Aït Milk (Chtouka), l'azref rédigé, comme nous l'avons vu, en arabe et en berbère, est écrit sur une planchette d'écolier *(tallouḥt)*, dont il a pris le nom; celle-ci est suspendue à la porte de la mosquée, à l'extérieur, afin que chacun puisse en prendre aisément connaissance, et que sa vue soit un perpétuel avertissement. Quand un délit a été commis, les membres de la djemaâ *(ineflas)* se réunissent en grande cérémonie à la mosquée, décrochent la planchette, et font comparaître le coupable; celui-ci amène avec lui un bœuf, apporte du beurre et de la farine, première amende obligatoire, indépendante de celle à laquelle il sera condamné, et appelée *imensi*, le repas du soir, parce qu'elle sert à offrir un festin aux juges. Cette amende versée, les ineflas donnent au coupable lecture de la loi, et, sans discussion possible, le condamnent à la peine prévue. A Timgis-

(1) Bruno, *op. cit.*, p. 4.

(2) Masqueray, *op. cit.*, p. 58.

sin (1), qsar de la Feija, cité dont l'organisation est tout à fait perfectionnée, ce caractère est plus marqué encore. L'azref, écrit, débute par ces mots : « Voici les coutumes que nous ont laissées nos ancêtres... », ce qui montre bien que la rédaction, relativement ancienne, semble-t-il, de cette coutume, n'y changea pas grand chose. Il est conservé dans un coffret déposé à la maison communale. En cas de délit grave, il est sorti de son coffre, et remis aux *Aït 'Arbaïn* (2), réunis dans la *timirit* (chapelle) de Sidi 'Ali ben Nacer (3). Là, en présence des deux parties, les Quarante donnent lecture de la loi, et le coupable est condamné à la peine prévue.

Il est intéressant de noter dans ces deux cas le respect qui s'attache au texte même de la loi, que l'on consulte en grande cérémonie. On croirait trouver là une forme de passage de la loi d'essence humaine à la loi d'essence divine : l'obligation de se conformer aux qanoun tend à s'unir, dans l'esprit du Berbère, aux autres obligations d'ordre religieux que symbolise pour lui la mosquée. Etrange retour des choses, qui finit par mettre sous la protection de la religion importée, la loi nationale qu'elle n'a pu arriver à supplanter !

---

(1) Communication de M. Laoust.

(2) Les « Quarante », institution extrêmement curieuse qui se retrouve dans l'Atlas et les régions sahariennes, Drâ et Tafilelt. En général, ils sont simplement la djemaâ des notables ; mais dans la région qui nous intéresse, ils constituent un organisme indépendant du chef et des différentes djemaâs, et forment une sorte de contrôle permanent, n'intervenant qu'en de rares occasions, quand la constitution se trouve en danger, ou pour juger les délits graves, comme les meurtres.

(3) Sidi 'Ali ben Nacer (qu'il ne faut pas confondre avec Sidi Ahmed ben Nacer, le fondateur de la célèbre zaouïa de Tamegrout, son frère, ou, selon d'autres, son père), enterré dans le Tazeroualt, est un saint extrêmement populaire dans tout le Maroc. C'est notamment le patron des tireurs groupés dans la confrérie des Rma.

IV

LITTÉRATURE ORALE

A) CONTES ET LÉGENDES

LES CONTES MERVEILLEUX

I. — Caractère magique

Les contes merveilleux, ce sont nos contes de nourrices ou de bonnes femmes, ceux que narrent surtout les aïeules, et qui ont pour auditeurs des enfants; ce sont nos contes de la veillée, les Hausmärchen (contes de la maison) allemands, ainsi nommés parce qu'on les écoute au coin du feu, au cours des longues soirées d'hiver.

Or, en Berbérie, il en est de même. Pour ces sortes de récits, il n'y a guère de conteurs (1), il n'y a que des conteuses ; celles-ci sont presque toujours de vieilles femmes. L'auditoire, ce sont des femmes et des enfants; les hommes n'écoutent point les contes; ils les dédaignent : ils ont d'autres occupations ou d'autres distractions plus viriles. D'ailleurs, ils oublient très vite ces récits auxquels leur enfance se plaisait tellement; ce qui les charme, ce ne sont plus les contes de bonnes femmes, mais les chants d'amour ou les chants de guerre s'ils sont jeunes, les longues discussions s'ils sont plus âgés. Peut-être, cependant, ce mépris pour les contes est-il plus apparent que réel. Bien souvent, quand on commence

(1) M. Mercier en signale pourtant dans l'Aurès (*Cinq textes en dialecte des Chaouïa de l'Aurès*, *Journal Asiatique*, 1900, avant-propos). Mais sont-ce bien des conteurs de contes, ou surtout des conteurs de légendes ?

un récit en présence d'un homme qui a affirmé son dédain pour ce genre littéraire, on le voit écouter avec grand intérêt; et, mis en confiance, le voilà qui se souvient de nombreuses histoires, lui qui prétendait les avoir toutes oubliées. Mais il aurait été contraire à sa dignité qu'il ne l'affirmât point.

Il semble qu'il y ait, dans cette répugnance de l'homme à paraître s'intéresser à des contes merveilleux, autre chose que du simple dédain pour les plaisirs de son enfance ou ceux des femmes, mais qu'elle ait pour cause un phénomène social d'ordre plus général, la séparation si tranchée qui existe chez les Berbères entre la société masculine et la société féminine ; les distractions de l'une ne peuvent être celles de l'autre, et doivent même s'exclure. Ce qui semblerait le confirmer, c'est que dans bien des régions, une femme, quel que soit son âge, ne consent pas à raconter une histoire en présence d'un homme : cela ne laisse pas parfois de présenter de graves difficultés pour l'information.

⁂

Il n'y a pas, à proprement parler, en Berbérie, de conteuses de profession, narrant des histoires pour de l'argent. Mais il existe dans chaque village telle ou telle vieille femme renommée pour l'étendue et la fidélité de sa mémoire et le charme avec lequel elle sait raconter les plus merveilleuses aventures. Elle ne chôme pas tout le temps que dure l'hiver. Que l'on soit dans le Sous ou en Kabylie, les choses se passent de la même manière. On retient la vieille conteuse longtemps à l'avance : chaque maîtresse de maison l'invite à tour de rôle. Au jour fixé, on la voit arriver, appuyée sur son bâton, peu avant l'*imensi* (le repas du soir); on la reçoit avec des cris de joie, on lui fait place autour du plat de famille. Puis, le dîner fini, les hommes de la maison s'en vont retrouver

les autres à la mosquée ou chez quelque ami. Cependant, les voisines arrivent l'une après l'autre, chacune apportant sa provision de laine à filer ; les enfants ne sont pas les derniers : tous ceux du village sont là. Tout ce monde s'assied auprès du fagot qui brûle, et fait cercle, parfois garçons d'un côté et filles de l'autre, autour de la conteuse. Celle-ci, après une formule rituelle, commence, et, intarissable, enchaîne les histoires merveilleuses. On les connaît toutes, ou presque toutes, déjà; mais c'est toujours avec le même frisson de crainte ou le même sourire de plaisir qu'on les entend à nouveau. Et la veillée se poursuit tard dans la nuit, jusqu'au moment où rentrent les hommes qui, de leur côté, se sont divertis à leur manière. Demain, on se réunira chez une autre.

Cette veillée est bien semblable à celles de nos campagnes européennes. Elle existe non seulement dans les régions montagneuses de la Kabylie ou de l'Atlas marocain, qui connaissent des températures aussi rigoureuses que celles d'Europe, et où les hivers sont aussi longs, mais partout, là même où l'hiver est le plus clément et le plus bref. Ce n'est pas sans quelque étonnement que, tout comme en Bretagne ou en Lorraine, on retrouve la veillée dans les pays sahariens du Drâ, où il existe, il est vrai, quelques jours de froid assez rude.

Mais ces régions sahariennes connaissent aussi un autre genre de veillée, inconnu à nos climats tempérés. A Ouargla, « les mères et grand-mères racontent les histoires pendant les longues veillées d'été. A cette époque de l'année, en effet, chaque famille fuyant l'accablante chaleur du ksar, va s'installer dans la palmeraie à l'abri des dattiers, près des fraîches rigoles où coule l'eau limpide des puits artésiens ». (1)

Donc, ces récits se font le soir, après dîner, à la veillée d'hiver ou à la veillée d'été : il n'en est point question

---

(1) S. Biarnay, *Etude sur le dialecte berbère de Ouargla*, Paris, 1908, p. 225.

dans la journée. Un peu, peut-être, parce que, tant que dure le jour, chacun ou plutôt chacune a ses occupations qui ne lui permettent pas de se livrer à ce divertissement. Mais surtout, parce qu'on s'exposerait à un grave danger à narrer un conte merveilleux avant que le soir ne soit tombé. L'on ne doit pas conter pendant le jour. Encore un trait qui n'est pas spécial aux Berbères, et qu'on a pu relever sur toute la terre, en Irlande, en Nouvelle-Guinée, dans l'Alaska ou en Afrique du Sud : interdiction sanctionnée souvent par un châtiment surnaturel qui atteindrait le narrateur ou un membre de sa famille ; et même là où la défense n'est pas exprimée, il est général que l'on raconte les histoires le soir seulement (1).

En Berbérie, l'interdiction est scrupuleusement respectée, au point quelquefois de rendre difficile le travail d'information. C'est qu'aussi elle est toujours sanctionnée. Cette sanction atteint rarement le conteur lui-même : le plus souvent il est puni dans ses enfants, moins fréquemment dans d'autres membres de sa famille. Ce sont des châtiments bien déterminés. Chez les Ida-ou-Kensous (Anti-Atlas), on croit que conter le jour fera pousser des cornes sur la tête de son oncle ; tandis que les Ida-ou-Qais du Ras-el-Oued (Haut-Sous) pensent que la conteuse tomberait malade, et que ses enfants seraient tués à coups de corne par des animaux sauvages dont l'informateur fait une description assez semblable à celle du mouflon (2). Chez les Ida-Gounidif (Anti-Atlas), la femme qui conterait dans la journée mettrait au monde de minuscules enfants : ils resteraient toujours tout petits et sans force; ou bien ce seraient des monstres; et ses enfants déjà nés

---

(1) Cf. P. Sébillot, *Le Folk-Lore*, Paris, 1913, p. 17.

(2) Il est curieux de comparer ces deux croyances à celles que l'on retrouve à l'autre extrémité de l'Afrique, chez les Basoutos du Haut Zambèze, croyance selon laquelle la mère du narrateur serait changée en zèbre sauvage. Jacottet, *Etudes sur les langues du Haut-Zambèze*, Publ. de la Faculté des Lettres d'Alger, t. XVI, Paris, 1901, p. 147.

tomberaient malades : « C'est écrit sur les livres des musulmans », affirme l'informateur illettré : curieuse islamisation d'une antique interdiction. Au Tafilelt, ils naîtraient boiteux, aveugles, ou jumeaux collés par le dos. Mais le châtiment le plus ordinaire, c'est que les enfants du conteur ou de la conteuse seraient teigneux. Cette croyance est répandue dans toutes les régions de la Berbérie. Elle a été notée chez les arabisés de Blida (1) ; elle existe à Fès, chez les Juifs comme chez les Musulmans, dans le Rif, dans le Dadès, dans le Drâ, dans le Sous, dans le Tazeroualt, partout.

***

Il apparaît donc nettement déjà que narrer un conte merveilleux n'est pas un acte indifférent, mais dangereux, et n'est permis que dans certaines conditions, en prenant des précautions. Nous en serons plus convaincus encore, pour peu que nous étudions les formules stéréotypées par lesquelles débutent et se terminent les contes.

Ces formules, sans aucun lien, la plupart du temps, avec le récit, existent dans presque toutes les littératures orales et l'on en a recueilli un grand nombre — formules finales surtout — (2) ; mais elles sont en général assez banales ou de sens réel difficile à saisir. Nulle part il n'en est d'aussi caractéristiques que chez les Berbères : elles mériteraient à ce titre d'être étudiées en détail.

---

(1) Desparmet, *Ethnographie traditionnelle de la Mettidja*, *Revue Africaine*, 1918, p. 45. Il est vrai que là on connaît le moyen d'éviter ce châtiment : « La femme qui narre des contes de fées ou pose des énigmes pendant le jour a soin de relever le bas de ses pantalons, de le retourner. Les enfants qui veulent se conter des histoires de ce genre, ôtent leurs souliers et les posent sens dessus-dessous, l'empeigne sur le sol. »

(2) Cf. notamment l'enquête faite par René Basset, in *Revue des Traditions populaires*, t. XVII et XVIII (1902-1903), passim ; et Robert Petsch, *Formelhafte Schlüsse in Volksmærchen*, Berlin, 1900.

Elles sont régionales : chaque tribu ou chaque groupe de tribus a sa manière particulière de commencer et de finir ses contes. Assurément, beaucoup de ces formules se réduisent à quelques mots sans grande signification. « Je vais te le dire et te le montrer », disent les Chtouka en commençant leurs récits : « Raconte-moi et je te raconterai », dit-on ailleurs; puis suit le conte. Et de même les Kabyles du Jurjura terminent souvent par ces simples mots : « C'est fini », auxquels ils ajoutent parfois l'éloge du conteur : « Mon conte est fini avant que mes ressources soient épuisées ». Dans ce cas, on peut penser que la raison de la formule est toute psychologique : il est toujours un peu intimidant de commencer une histoire devant un cercle d'auditeurs attentifs ; le narrateur, ne sachant entrer directement dans le sujet, est heureux de trouver une formule passe-partout qui l'y conduise ; de même il sait ainsi comment finir (1).

Mais d'ordinaire, ces formules ont une signification tout autre : elles sont essentiellement des formules propitiatoires, ou des formules d'expulsion du mal. Conter étant dangereux, le conteur redoute parfois de passer pour tel, et se défend de l'être. « On raconte, on raconte que..., commencent les Imeghran du Dadès. Que Dieu ne fasse point de nous de ces gens qui racontent que..., et que notre place ne soit point parmi ces gens ! » (2). A Ouargla, dès avant de commencer son récit, la conteuse prend ses précautions, rejette sur autrui le mal qui pourrait en advenir, et tâche, par la vertu de la formule, de se réserver le bien : « Que Dieu nous envoie le bien et pas le mal ! Le mal soit à l'autre, le bien à moi ! Un homme épousa une femme... » (3). Suit l'histoire, où il peut n'être nullement question de mariage. Car ces formules sont souvent

(1) Quelques-unes des formules berbères sont rimées, mais ce n'est pas le plus grand nombre ; il ne semble donc pas qu'il faille attacher une grande importance à cet élément.

(2) Laoust, *Etude sur le dial. berb. des Ntifa*, Paris, 1918, textes.

(3) Biarnay, *Etude sur le dial. berb. de Ouargla*, textes, passim.

composites, et comprennent, à côté de la phrase propitiatoire, une autre phrase sans grande signification.

En général, c'est plutôt par la formule finale que le narrateur chasse les influences mauvaises que le récit a attirées sur lui, et les dirige sur autrui. Bien caractéristique à ce point de vue est celle des Imeghran, les mêmes qui au début du conte tiennent à affirmer qu'ils ne sont pas des conteurs :

« Une toison de laine pour mon dos,
L'os garni de viande (1) pour ma bouche,
Et la saucisse aux tripes (2) pour les autres ! » (3).

Le récit étant ainsi enfermé entre deux formules propitiatoires, le conteur a toutes les chances d'éviter le mal qu'il pourrait amener. Cette formule est courante non seulement chez les Imeghran, mais encore dans toute la région du Todgha et du Drâ : le versant oriental de l'Atlas forme une seule région folk-lorique.

Mais de toutes les formules finales, les plus caractéristiques sont quelques-unes de celles qui ont été relevées en Kabylie. Là, en effet, le conteur ne rejette pas les mauvaises influences sur autrui en général : il s'efforce de les faire passer dans le corps d'un animal déterminé :
« Le chacal, que Dieu le maudisse ! Nous, que Dieu ait « pitié de nous ! Le chacal va dans la forêt; nous, nous « allons sur la route. Il nous frappe avec un beignet,

---

(1) *Tabou'adift* : c'est l'os du gigot de mouton, qui joue un rôle important dans beaucoup de cérémonies berbères ; ainsi on le met dans la bouche de l'enfant qui vient d'être circoncis ; on conserve jusqu'à l''Achoura, où il joue un certain rôle, celui du mouton égorgé à l''Aïd-el-Kébir ; partout il semble avoir la valeur symbolique d'abondance et de chose douce.

(2) *Takoûrest* : c'est une sorte de saucisse faite avec les viscères et les entrailles des animaux ; elle est connue dans toute la Berbérie. Elle est extrêmement salée ; d'où sans doute ici sa valeur symbolique, contraire à celle du gigot.

(3) Laoust, *loc. cit.* Cf. une formule analogue dans Biarnay, *Six textes en dialecte des Berabers de Dadès*, in *Journal Asiatique*, mars-avril 1912.

« nous le mangeons. Nous le frappons avec une pioche,
« nous le terrassons » (1).

Ou, dans un genre d'idées analogue :

« Mon conte est terminé :
« Mes ressources ne sont pas épuisées.
« Le chacal va dans le petit bois, le petit bois;
« Moi je vais sur le chemin, le chemin.
« Il m'a frappé avec une figue noire, je l'ai mangée;
« Je l'ai frappé avec un morceau de sel, je l'ai brisé ».

Ou encore :

« Mon histoire est finie.
« Je l'ai racontée aux fils des nobles;
« Nous, que Dieu nous fasse miséricorde !
« Les chacals, que Dieu les extermine ! » (2).

Cette malédiction lancée au chacal en terminant le conte devient extrêmement claire, si l'on se souvient qu'on voit justement cet animal servir de victime expiatoire au cours de cérémonies très anciennes restées vivantes dans quelques régions berbères, comme les vestiges de croyances aujourd'hui disparues ; et, chargé des maux de tous, être solennellement mis à mort ou chassé du territoire de la tribu (3). Rien, mieux que ce simple rapprochement, ne saurait montrer le véritable rôle d'expulsion du mal que jouent les formules finales des contes.

Il est encore tout un autre groupe de formules dans lesquelles le rite d'expulsion du mal, pour être moins apparent, peut cependant être discerné. Ce sont celles par lesquelles le narrateur essaye de détourner les mauvai-

(1) Mouliéras, *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*, Paris 1894, passim.

(2) Ces deux dernières formules sont extraites de Belkassem ben Sedira, *Cours de langue kabyle*, Alger 1887, passim.

(3) Laoust, documents inédits, dont une partie a été communiquée à A. Bel. (*Coup d'œil sur l'Islam maghribin*, in *Rev. de l'Hist. des Rel.* 1917).

ses influences sur les personnages mêmes du conte, après s'en être au préalable explicitement séparé. Tel est le sens de la phrase finale suivante, que l'on relève fréquemment dans toute la région de l'Atlas, des Ntifa au Dadès, même quand l'histoire finit bien : « Je les ai laissés dans l'ad- « versité (litt. : la non-tranquillité), et je suis revenu à « la tranquillité (1) ».

A la lueur d'un document aussi précis, on peut se demander si les formules finales, nombreuses en Berbérie comme ailleurs, dans lesquelles le narrateur affirme qu'il vient de quitter les personnages dont il a raconté les aventures, sont simplement plaisantes, ou ne correspondent pas en réalité à une double intention. La première serait le désir du narrateur de montrer qu'il s'est bien séparé de personnages forcément dangereux en eux-mêmes, puisque le récit de leurs aventures l'est, et qu'il les a laissés dans un endroit éloigné; à cela répond par exemple une formule des Chtouka : « Je les ai laissés là-bas et je suis revenu par ici ». La seconde, son désir de confirmer la réalité des faits rapportés. Ce caractère est particulièrement marqué dans les formules où le conteur se met en scène lui-même, et affirme avoir pris part au dernier événement de l'histoire. Ainsi cette phrase, qui vient de la même région que la précédente : « Je mangeai un peu de miel et de beurre à cette noce, puis je les laissai, et je revins ici » (2). Le narrateur désire beaucoup moins rendre son histoire vraisemblable aux yeux de ses auditeurs, que l'insérer par ce subterfuge dans le cycle de la vie ordinaire — partant, supprimer les dangers que présente la narration d'un conte merveilleux. Les formules de ce genre sont tout à fait semblables à celles qu'on rencontre en bien d'autres endroits du monde, en Bre-

---

(1) Biarnay, *Six textes en dialecte de Dadès*. On la trouve souvent unie à la formule citée plus haut : « Une toison de laine pour mon dos... »

(2) Stumme, *Märchen der Schluh von TazerYalt*, Leipzig, 1895, passim.

tagne par exemple; et là aussi, il y aurait intérêt à rechercher si ces phrases, uniquement plaisantes aujourd'hui, n'ont pas eu à l'origine la même raison magique.

D'autres fois, le conteur ne se donne pas tant de peine, et se contente d'affirmer naïvement que son histoire n'est pas inventée, mais réelle. Tant on a peur de passer pour « ces gens qui racontent que... »

Il n'est pas jusqu'à la citation des sources qui ne puisse avoir pour cause le désir d'écarter de soi le mal qui menace les conteurs. « Mon histoire a couru de vallée en vallée », dit-on en Kabylie, ou de ruisseau en ruisseau ; et les Chleuhs du Tazeroualt affirment :

« Voilà ce que j'ai entendu chez les nobles,
« Je le raconte à un autre » (1).

Assurément, ces formules donnent plus d'autorité à l'histoire; mais elles permettent aussi au conteur de se retrancher derrière ceux qui l'ont précédé : il n'a pas inventé son récit, il n'a fait que répéter ce que bien d'autres ont dit.

Enfin, en certaines régions, pour échapper à ces malheurs magiques, on a fait appel aux toutes puissantes formules islamiques. Ainsi chez les Ida-ou-Qais, tribu du Ras-el-Oued pourtant fort reculée, la conteuse commence ses récits en invoquant le nom de Dieu : « *Bismillah !* », et les termine en disant : « Que Dieu nous pardonne ! *Adagh ifgher rbbi !* » Cet appel au pardon divin se retrouve souvent: nous l'avons noté déjà dans une formule kabyle où il s'oppose à la malédiction lancée contre le chacal ; il existe en bien d'autres endroits encore. Pardon de nos péchés en général, sans doute, mais aussi, en particulier, d'avoir narré ce conte (2). Et l'on sait

(1) Stumme, *op. cit.*

(2) Par contre, à Ouargla (et en quelques autres endroits) la formule s'est complétée d'une façon qui lui a fait perdre son caractère général. On dit, en terminant le conte : « Si j'ai oublié quel-

d'autre part que prononcer le *bismillah* fait fuir tous les dangers d'ordre magique (1).

Toutes ces formules, initiales et finales, n'encadrent guère que les contes merveilleux. Elles accompagnent rarement un récit donné pour réalité historique ou actuelle, ou même un conte plaisant, jamais un récit hagiographique. L'existence de ces formules traditionnelles ainsi limitées, la valeur prophylactique bien caractérisée que possèdent un très grand nombre d'entre elles, pour ne pas dire le plus grand nombre, quelle meilleure preuve de la valeur magique du conte merveilleux ?

***

Si ce caractère dangereux est indéniable, quelle en peut-être la cause ? La question apparaît fort obscure, et je ne

---

que chose, que Dieu me pardonne ! » (René Basset, *loc. cit.* ; Biarnay, *Et. sur le dial. de Ouargla*, passim). Il est vrai que la formule initiale est nettement une formule propitiatoire et une formule d'expulsion du mal. Voir plus haut.

(1) D'autre part, il existe dans des régions, restreintes, il est vrai, mais où elles sont fort courantes, des formules assez développées, dont la signification reste encore obscure. Telles sont les formules finales que l'on retrouve dans tout le groupe rifain, et dont voici quelques exemples (Biarnay, *Et. sur les dial. du Rif*, Paris, 1917) :

« Je fis quelques souliers en papier, je les déposai derrière les couffes, ce vaurien de veau me les a mangés. »

« J'ai chaussé des sandales en papier, je suis sorti dans la rue, j'ai regardé mes pieds, j'ai trouvé que je marchais pieds nus. » (Ibeqqoien).

« Je suis passé par-ci, par-là, cela ne m'a pas profité ; j'ai rapporté une paire de semelles en alfa ; je les ai mises là-bas avec les couffes, ce vaurien de veau me les a mangées. » (Temsaman).

Ou, avec une idée un peu différente :

« J'ai été de ravins en ravins, j'ai trouvé un jardin ; toi, tu as mangé les concombres, et moi, je n'ai rien mangé. » (Ikebdanen).

Faut-il voir dans ces formules des débris de contes anciens ayant paru plaisants, et répétés ensuite à la fin de chaque conte ? C'est peu probable. Dans les unes et les autres, le narrateur expose une aventure quelque peu ridicule. Est-ce seulement pour faire rire ? C'est possible. Ou bien faut-il voir tout de même à l'origine une intention prophylactique, le narrateur assurant qu'il lui est arrivé déjà un malheur, et espérant détourner le châtiment, en montrant qu'il l'a déjà subi ?

prétends pas la résoudre ici. Mais on peut du moins faire quelques réflexions à son propos.

Considérons le châtiment qui atteint le plus souvent le conteur dans ses enfants : la teigne. Ce n'est pas, pour l'indigène de l'Afrique du Nord, la maladie repoussante que nous pourrions croire; et les teigneux, qui sont d'ailleurs fort nombreux, s'ils sont parfois raillés, ne sont nullement mal vus. Bien plus, ils jouissent d'une certaine considération : c'est un véritable brevet d'intelligence qu'ils possèdent. « Il a la tête légère », dit-on d'un teigneux : entendez l'esprit prompt et la répartie facile. Il joue dans les contes populaires un rôle fort enviable; il s'y montre inventif et spirituel ; parfois même, si paradoxal que cela paraisse, il est le prince charmant : c'est lui que la princesse va chercher dans la boutique du forgeron, du tailleur ou du boucher, dans laquelle il se cache. Il est même des contes où le héros, qui n'est pas teigneux, s'en donne volontairement l'aspect.

Mais le teigneux est, dans les croyances populaires, sous l'influence constante des génies. Ainsi l'on sait que le mercredi est un jour consacré particulièrement aux djinns : or il est avéré à Qsebt n Moulay 'Ali Cherif, au Tafilelt, que ce jour-là les teigneux doivent se disputer avec sept personnes différentes. C'est le mercredi qu'on expulse les djinns des maisons : c'est ce jour-là que les teigneux, dans l'Atlas marocain, essayent de se guérir, en s'oignant d'huile la tête chez les Ida-ou-Qais ; en lançant une pierre dans un certain ravin, chez les Ida-ou-Ziki.

Si les génies s'attachent ainsi aux teigneux, ce n'est pas seulement parce que ceux-ci portent sur la tête des plaies couvertes de sang, dont ils sont avides; la teigne semble venir aux teigneux justement parce qu'ils sont sous l'influence des djinns, et cela, dès avant leur naissance. Chez les Ilalen de l'Anti-Atlas, sont teigneux les enfants qui ont été conçus la nuit sur les terrasses; et au

Tafilelt, ceux qui ont été conçus dans la nuit du vendredi au samedi : c'est-à-dire, dans les deux cas, ceux dont la conception a été influencée par la présence des djinns. On sait qu'ils sont partout autour des humains, la nuit, et surtout dehors, quand il n'y a pas de lumière ; ils sont particulièrement puissants dans la nuit du vendredi au samedi, parce que c'est celle du sabbat juif (1). Et, dans le même ordre d'idées, les enfants des ogres, à Ouargla, sont tous teigneux (2).

D'autre part, il apparaît inadmissible aux Berbères, comme aux primitifs et même aux demi-civilisés, que celui qui récite une œuvre d'imagination puisse la tirer de son propre fonds. Tout inventeur, en matière littéraire, est un inspiré. Or d'où vient l'inspiration ? En Berbérie, il semble bien que ce soit des génies. C'est auprès d'eux que les poètes allaient la chercher, avant de s'adresser à un Moulay Brahim ou à un Moulay bou Chta : et encore aujourd'hui les chanteurs du Sud marocain vont demander la connaissance de leur art, et le pouvoir de composer des poèmes, aux génies d'Ifri n Qaou ou de la grotte des Ida-Gounidif. L'inventeur étant sous l'influence des génies, ses enfants seront teigneux, comme ceux qui sont conçus la nuit sur les terrasses, ou les enfants des ogres. Voilà pourquoi, même quand il ne conte pas pendant le jour, le conteur a grand soin d'affirmer que son histoire est vraie, ou du moins qu'il n'en est pas l'auteur, afin d'écarter de lui les génies ; et il les chasse en outre par des formules prophylactiques.

---

(1) Il est tout à fait suggestif de rapprocher de ces croyances celles qui viennent d'être relevées à Blida par M. Desparmet (*Revue Africaine*, 1919, p. 268). Les époux doivent éviter de s'unir dans la nuit du samedi au dimanche et dans celle du mardi au mercredi : « Les génies jalousent l'homme alors et le frappent... C'est un acte réprouvé à cause des génies : ces nuits-là sont leurs nuits... l'amour y est lourd, *les enfants qui naîtraient seraient possédés* (*mejnouna*)... »

(2) Biarnay, *Etude sur le dialecte de Ouargla*, p. 280, n.

Il semble donc que le caractère dangereux du conte soit en rapport avec les génies : mais pourquoi est-il plus marqué le jour que la nuit, le jour, où les formules mêmes sont impuissantes à conjurer le péril ? Est-ce parce que la nuit étant le moment où circulent les génies, il apparaît plus naturel d'aborder alors un genre littéraire qui est sous leur influence ? Puisqu'ils sont déjà là, on risque moins à les évoquer.

Je n'oserais insister sur cette dernière hypothèse : qu'il nous suffise d'avoir reconnu le caractère magique du conte merveilleux, et sa liaison probable avec la crainte des génies. Voilà du moins ce qu'on peut affirmer sans trop de témérité.

II. — Origine et valeur littéraire

Les contes merveilleux durent exister de tout temps chez les Berbères. Ils appartiennent à une forme d'activité mentale trop primitive dans l'humanité ; ils sont liés, nous venons de le voir, à des croyances trop fondamentales, pour que nous puissions les croire d'importation récente. Mais si l'aptitude à conter, et le plaisir qu'ils éprouvent à entendre une histoire, sont extrêmement anciens chez les Berbères, les sujets des contes qu'ils narrent aujourd'hui remontent-ils chez eux à une aussi haute antiquité ?

Il existe dans l'Afrique du Nord un certain nombre de contes que nous pouvons supposer y être demeurés depuis l'époque romaine, tout au moins ; car ils y sont attestés dans l'antiquité classique, et ne se retrouvent pas chez les peuples orientaux qui sont venus depuis lors s'établir en Berbérie : le thème de la tâche de Psyché, condamnée à trier les grains d'un énorme tas, et aidée dans son travail par des fourmis, est de ceux-là. D'autre part, la version berbère de certains contes se rapproche plus des versions de l'Europe occidentale que de celles de l'Orient : tels sont,

dans leur fond sinon dans leurs détails, les récits qui mettent en scène, sous une forme ou sous une autre, un personnage analogue au Petit Poucet : l'enfant qui vient à bout d'un ogre, ou plutôt, ici, d'une ogresse, héros fameux dans toute la Berbérie (1). De ce genre encore, le thème de Moitié-de-Coq, demi-animal qui, après bien des aventures, finit par enrichir son possesseur ; le thème des animaux reconnaissants ; la personne même de certaines fées ou de la marâtre.

Mais, d'une manière générale, les contes que nous avons des raisons de croire anciens en Berbérie sont peu nombreux par rapport à ceux dont nous pourrions au contraire établir la provenance récente et orientale, par la comparaison avec les versions qui en circulent dans les pays musulmans d'Orient. La masse des contes merveilleux paraît s'être renouvelée pour la plus grande partie depuis la conquête arabe, c'est-à-dire depuis une douzaine de siècles, temps relativement court dans l'histoire des contes. Il en a été, chez les Berbères, des contes populaires comme du reste ; ils ont adopté avec une extrême facilité ceux qui leur venaient de l'étranger — quitte d'ailleurs à les berbériser, comme ils ont fait pour les mots — et ont, pour ces nouveaux venus, oublié les leurs propres. Ces contes étrangers se sont répandus chez eux très vite, et leur origine n'a nullement nui à leur popularité.

Pour choisir un exemple tout à fait typique à cet égard, il est peu de contes merveilleux qui soient aussi populaires, aussi goûtés dans toute la Berbérie, que le conte bien connu des folk-loristes sous le nom du *Trésor Pillé :* deux voleurs très ingénieux s'introduisent plusieurs nuits de suite dans le trésor royal; le roi, pour trouver le coupable, s'adresse à un conseiller, qui découvre d'abord la voie d'accès, et tend un piège. La nuit suivante, l'un des deux voleurs y tombe, et, se voyant pris, invite son compagnon

(1) Cf. René Basset, *La littérature populaire berbère et arabe*, New-York 1902, reproduit in *Mélanges africains et orientaux*, Paris 1915, p. 46-48.

à le tuer et à le défigurer, afin que le cadavre ne trahisse point le survivant. Ainsi fait l'autre, et le lendemain, le roi se trouve en présence d'un cadavre sans tête. Il se déroule ensuite entre le voleur survivant et le conseiller une lutte d'ingéniosité qui peut comprendre plusieurs épisodes, et dans laquelle le voleur a l'avantage, évite tous les pièges tendus, permet à la veuve ou à la mère du mort de se lamenter sur le cadavre sans qu'on la soupçonne, enlève le corps pour l'ensevelir, et ainsi de suite, jusqu'au jour où le vin et la vanité aidant, il se découvre lui-même. On lui fait une marque ; on le surveille étroitement ; mais, reprenant ses esprits, il endort ses gardiens, leur fait la même marque qu'à lui-même et se sauve. Finalement, il est mis à mort, ou il épouse la fille du roi.

Or ce conte, qui se retrouve, avec des variantes diverses, dans le monde entier, est vieux déjà de plusieurs millénaires. Il était populaire dans l'Egypte ancienne, où Hérodote, qui l'a noté, attribue l'aventure, rapportée comme un fait historique, au roi Rhampsinite, d'ailleurs le héros de bien d'autres récits merveilleux de ce genre. On aurait donc pu croire que ce conte avait été transmis aux Berbères à une date fort ancienne, par les Egyptiens avec qui ils furent en relations, et qu'il existait depuis très longtemps en Berbérie ; sa popularité même, sa fréquence semblaient confirmer son ancienneté dans ce pays : une étude récente vient de démontrer qu'après s'être éteint en Afrique, il y avait été réimporté d'Orient par les Arabes (1). Ce n'est qu'un exemple entre bien d'autres. A la plupart des contes merveilleux populaires en Berbérie, on peut trouver un prototype venu de l'Orient, ou ayant passé par là.

(1) G. Huet, *Le Conte du Trésor pillé, les versions africaines*, in *Rev. des Trad. pop.*, janv.-fév. 1918 (il existe de ce conte, chez les Berbères, un grand nombre d'autres versions, encore inédites, que M. Huet n'a pu utiliser). Sur le conte du roi Rhampsinite, en général, cf. G. Huet, même revue, 1916 ; et le mémoire posthume de G. Pâris, in *Rev. de l'Hist. des Rel.*, t. LV, 1907, avec la bibliographie.

C'est qu'aussi, depuis l'époque de l'islamisation, les circonstances se prêtaient d'une façon toute particulière à l'apport dans l'Afrique du Nord des contes orientaux ou des versions orientales. Une invasion comme celle des Hilal et des Soleïm, introduisant dans le pays un élément de population appréciable et qui s'insinua presque partout, avait dû apporter avec elle toute une masse de contes merveilleux, et les répandre : l'invasion arabe se fit dans le domaine intellectuel comme dans le domaine politique. Mais ce fut loin d'être la seule cause qui introduisit les contes orientaux. Autrement agissantes furent les relations qui s'établirent de manière suivie, par suite des circonstances économiques et religieuses, entre l'Orient et l'Occident. M. Bédier a récemment mis en lumière l'importance capitale qu'eurent en Europe les pèlerinages, pour la diffusion des thèmes populaires, la composition et la transmission des chansons de gestes. Or, on voyageait sur les routes musulmanes plus encore peut-être que sur les routes chrétiennes. Chaque année, le pèlerinage de la Mecque, une obligation, et non pas seulement, comme les pèlerinages chrétiens, une œuvre méritoire, conduisait un grand nombre de Berbères vers l'Egypte, la Syrie, et l'Arabie. Ils s'y rencontraient avec des coreligionnaires venus de tous les pays musulmans, de Perse, d'Inde et de Chine. Ils logeaient ensemble dans les mêmes fondouqs ou les mêmes camps ; l'arabe leur servait de langue commune, ils faisaient route ensemble vers les lieux saints dans les mêmes caravanes : et l'on sait que les haltes des caravanes sont l'une des circonstances dans lesquelles les contes se récitent le plus volontiers. Chaque pèlerin parti pour l'Orient revenait donc chargé d'un lourd bagage de contes, qu'il répandait peu à peu autour de lui.

Dans une moindre mesure, le mode de commerce contribuait aussi à répandre les contes de pays en pays. Le colportage était la règle ; les grandes caravanes commerciales étaient accompagnées du propriétaire ou d'un hom-

me de confiance originaire de son pays ; comme traces de leur passage, il restait partout, même là où elles n'avaient pas laissé de marchandises, des contes et des légendes, qu'elles avaient prises souvent en un autre point de leur parcours. Les voyages étaient, au Moyen-Age, en pays musulman comme en pays chrétien, beaucoup plus fréquents que nous ne l'imaginons volontiers, et les contes sont les marchandises qui circulent le plus aisément.

Ils avaient encore une autre manière de voyager : c'était sous la forme de ces recueils littéraires qui furent nombreux en Orient, il y a quelques siècles, et dont le livre des Mille et Une Nuits est le plus célèbre, et celui peut-être qui exerça le plus d'influence. Ces ouvrages eurent un grand succès dans tous les pays musulmans, en Afrique comme ailleurs ; leurs récits, passés dans le peuple, vinrent grossir dans une très large mesure la masse des contes populaires, et même, parfois, en modifier sensiblement le caractère.

On oppose souvent, selon une méthode un peu trop rigoureuse, les contes d'origine littéraire aux contes d'origine orale. Il convient de ne pas exagérer cette distinction, même en pays européen où elle est plus nettement marquée qu'ailleurs, car, à part de rares exceptions, les contes littéraires étant puisés dans le fonds populaire, s'ils repassent dans celui-ci, ce n'est qu'une restitution ; le départ devient impossible à faire lorsqu'il s'agit des contes d'origine orientale importés chez les Berbères. Je ne crois pas devoir séparer ceux qu'amena la tradition orale par l'entremise des pèlerins et des marchands, de ceux qu'introduisirent les recueils littéraires ; car les uns et les autres, une fois arrivés dans le pays, furent traités exactement de la même manière, et leurs thèmes s'enchevêtrent souvent de la façon la plus complète.

Cette introduction fut continue pendant des siècles, de nouveaux thèmes venant périodiquement s'ajouter aux anciens, dont le souvenir, peu à peu, s'effaçait. Il se cons-

titua comme une double série de points par où pénétrèrent les contes orientaux : ce furent les régions les plus islamisées, pour les contes transmis par la voie orale, les régions d'où chaque année les pèlerins partaient nombreux pour les villes saintes ; et les régions les plus lettrées — je ne dis pas les plus arabisées — pour les contes d'introduction littéraire. Le plus souvent, ces deux séries coïncidaient. Ainsi, le Sous, au Maroc, malgré sa tendance à conserver sa langue, est un exemple typique de ces pays à la fois lettrés et islamisés, et les influences orientales sont très nettement marquées dans sa littérature populaire (1). Mais presque chaque région possédait son ou ses centres de ce genre : chaque zaouïa en formait un, déterminant un important courant d'islamisation chez les populations au milieu desquelles elle s'établissait ; y développant presque toujours la connaissance de l'arabe ; et possédant une bibliothèque, où, à côté des ouvrages de droit ou de religion, pouvait peut-être se trouver quelque manuscrit traitant de matières plus profanes.

Le plus difficile, pour tous ces contes, qu'ils fussent d'origine orale ou littéraire, rapportés par les pèlerins ou lus dans des livres par des talebs, était de passer du domaine des hommes dans celui des femmes : car, nous l'avons vu, ce sont celles-ci surtout que ce genre intéresse ; et, d'autre part, l'homme éprouve toujours quelque répugnance à leur conter ceux qu'il connaît. L'on devine que cette transmission ne se produisit pas toujours sans que le texte primitif ne subît déjà quelques modifications. Mais une fois lancé dans le domaine fémi-

---

(1) Très caractéristique à cet égard est le manuscrit de la Bibl. Nat., connu sous le nom de *Kitab ech-Chelha*, qui est un recueil de contes rédigés en berbère, mais pour la plupart extraits des grands recueils arabes, *Mille et une Nuits* ou *Cent Nuits*, ou très influencés par eux, et reliés par un cadre calqué sur celui des *Mille et une Nuits*. Cf. surtout René Basset, *Rev. des Trad. pop.* 1891, p. 449-458.

nin, son véritable domaine, le conte évolua à peu près selon les mêmes lois dans toute la Berbérie.

***

Un conte merveilleux forme toujours un ensemble assez complexe, qui comprend plusieurs thèmes accolés. Ceux-ci peuvent se hiérarchiser : le conte est alors composé d'un thème principal accompagné de thèmes secondaires. Soit par exemple l'histoire du Petit Poucet : le thème du fil d'Ariane (1) ou celui des bottes de sept lieues, dans le conte de Perrault, sont secondaires par rapport au thème principal, qui est la lutte des sept enfants contre l'ogre ou l'ogresse, et leur salut grâce à la finesse du plus petit. Ou bien les thèmes peuvent se juxtaposer, et constituer ainsi plusieurs épisodes, reliés plus ou moins heureusement par un personnage central. Mais, dans tous les cas, c'est l'ensemble qui forme le conte, et étudier un thème indépendamment des autres ne peut être fait qu'en vertu d'une abstraction. Depuis longtemps déjà, les folkloristes ont reconnu que l'évolution, pour les contes merveilleux, ne consiste pas à passer du simple au composé, mais du composé au simple. Le thème isolé n'a pas été le conte primitif, qui s'associant à un autre aurait formé le conte complexe ; il est un produit de dissociation, et n'existe en cet état qu'à la dernière phase de désagrégation d'un conte. Un thème forme bien par lui-même une unité, mais il est toujours agrégé à un groupement dont il est un atome. Mais si les thèmes ne peuvent vivre que groupés, il ne s'ensuit pas qu'ils doivent être toujours rivés au même ensemble. Sous des influences diverses, ils peuvent à chaque instant s'en détacher pour se perdre à jamais, ou, plus souvent, s'agréger à un autre groupement ; comme des atomes ils se combinent sans cesse et

(1) Une traînée de cendres chez les Berbères du Sud tunisien, des dattes ou des noix au Maroc, etc.

se recombinent entre eux. Ce sont ces combinaisons successives qui donnent à la littérature populaire d'un pays, bien qu'elle soit composée des mêmes éléments primitifs, une si étonnante diversité d'aspect, sous des lignes générales analogues. Voilà le fait qu'il ne faut pas perdre de vue. Mais toutes ces combinaisons sont-elles l'effet d'une activité volontaire ? Aussi peu que possible.

Nous avons vu, au chapitre précédent, que le conte merveilleux n'est pas, pour les Berbères, quelque chose de magiquement indifférent, bien au contraire. Aussi, la conteuse s'applique-t-elle avec un soin scrupuleux à n'y rien changer volontairement, fût-ce un mot. C'est dire qu'il faut attribuer la moindre part, dans la déformation que subissent les contes merveilleux en Berbérie, à la fantaisie individuelle du conteur, à laquelle on a tendance à accorder depuis quelque temps une importance assez considérable, et peut-être exagérée (1). Il serait fort difficile, en effet, sans une imitation verbale assez scrupuleuse, qu'un thème se conservât bien longtemps sans être complètement défiguré : de fréquentes expériences faites sur les civilisés d'aujourd'hui, chez qui l'habitude de l'écriture et la mémoire du raisonnement ont tué la mémoire verbale, le prouvent abondamment. La conteuse berbère illettrée répète avec le plus de fidélité qu'il lui est possible le conte tel qu'il lui a été transmis ; et tout enquêteur qui a entendu conter une vieille femme a pu se rendre compte que le plus souvent elle ne raconte pas, elle récite.

On a maintes fois admiré, et à juste titre, la mémoire des conteurs et des conteuses. Elle est, en effet, étonnante. Mais si merveilleuse qu'elle soit, il s'y produit cependant des trous fréquents. Un thème, dans un conte, est rarement transformé ; mais il peut être réduit à sa plus simple expression, ou complètement oublié. De plus, la mémoire

(1) Cf. notamment Van Gennep, *La Formation des Légendes*, Paris 1910, p. 265, sqq.

étant surtout verbale, le thème est plutôt retenu pour lui-même que comme partie d'une série. D'où suppressions ou transpositions fréquentes, pour peu que le conte soit de récitation moins courante, ou que le lien unissant les différents thèmes ne soit pas étroitement serré. De là viendront les destins divers que pourront trouver en se transmettant de bouche en bouche les contes importés d'Orient, une fois qu'ils seront parvenus à passer dans le domaine féminin.

D'une manière générale, on peut mesurer le succès obtenu par un conte à la façon dont il s'est conservé : le conte le plus goûté sera celui qui aura le mieux gardé son intégrité, et dont les variantes, d'une région à une autre, différeront le moins ; car, si paradoxale que puisse paraître cette constatation, en raison du souci d'exactitude verbale qui caractérise les conteuses, plus un récit se raconte souvent, et moins il se déforme ; les épisodes restent les mêmes et groupés dans le même ordre. Des contes tels que celui du *Trésor pillé* ou celui du bûcheron qui, d'une nymphe des bois, reçoit successivement un moulin, une marmite enchantée, puis un bâton grâce auquel il retrouve ces objets qui lui ont été dérobés, sont parmi les plus goûtés, et parmi ceux dont les versions, d'un bout à l'autre de la Berbérie, présentent les différences les moins considérables.

Au contraire, si l'histoire n'est pas de celles que la conteuse récite le plus couramment, partant, qu'elle a très présentes à la mémoire, elle peut s'altérer de différentes manières :

Ou bien les thèmes secondaires disparaissent les uns après les autres, et le conte passe à l'état squelettique ; ou bien les thèmes principaux juxtaposés se séparent, entraînant chacun un nombre plus ou moins grand des thèmes secondaires ;

Ou bien, au contraire, au lieu de diminuer, le conte s'amplifie en s'adjoignant un certain nombre de thèmes

provenant d'autres contes, et qui s'agrègent à lui tant bien que mal.

Ces deux tendances peuvent d'ailleurs coexister à propos d'un même conte : tel épisode s'allonge et se complique ; tel autre s'abrège et disparaît. Ce sont d'incessantes permutations de thèmes. Si l'on songe que celles-ci peuvent, au cours des siècles, varier à l'infini, on conçoit quel bouleversement peut se produire dans la littérature populaire, quelles constructions différentes on peut rencontrer, élevées pourtant avec des matériaux dont on n'a pas de peine à reconnaître l'identité originelle. Tout cela, parce que le thème, qu'on ne trouve pourtant jamais seul, est retenu pour lui-même, et non par rapport à la place qu'il occupe dans un ensemble, à moins qu'une récitation fréquente ne fixe sans hésitation possible la « séquence thématique ».

⁂

Quelle que soit la manière dont ils sont traités, tous ces thèmes ne demeurent pas sur place, mais se répandent peu à peu tout autour du centre d'introduction. Non pas que les conteuses se déplacent : d'ordinaire elles restent dans le même village, ou tout au moins dans le même cercle restreint. Mais, à l'occasion, une de leurs auditrices peut être une étrangère, et rapporter dans son village le conte entendu par hasard ; on comprend dans ce cas qu'il y parvienne profondément modifié, et surtout abrégé. Infiniment plus importants à cet égard sont les mariages entre conjoints de tribus différentes. Ils ne sont pas fréquents ; mais s'en produit-il un, c'est aussitôt toute une masse de contes — pour ne pas dire toute la masse — d'une tribu qui passe dans une autre. Le conte merveilleux, genre littéraire des femmes, rencontre beaucoup plus de difficultés pour circuler, qu'une légende de saint par exemple, ou un conte joyeux, parce que les femmes voyageant peu, ne fréquentant point les marchés —

sauf dans les régions où elles en ont de spéciaux, comme chez les Haha, ou dans le Rif, — ont infiniment moins de rapports que les hommes avec les membres des tribus voisines ; et l'interdiction de conter de jour, qui n'existe guère pour un autre récit, entrave encore en bien des cas la propagation du conte. Cependant, en un temps relativement court, les thèmes merveilleux arrivent à se répandre dans tous le pays. Mais l'ensemble du récit n'est pas sans s'altérer au cours de tant de transmissions. Il se forme, autour des points d'importation des thèmes orientaux, comme une zone de dégradation régulière, dans laquelle on voit le conte étranger, à peine altéré au centre, se modifier de plus en plus à mesure qu'on s'en éloigne, jusqu'à se perdre dans le fonds commun de la littérature populaire où ses éléments deviennent parfois à peine discernables. Ce mécanisme de déformation est surtout évident en ce qui concerne les contes d'importation littéraire. Dans des régions lettrées comme le Sous ou le Mzab, tel conte tout entier n'est que le résumé d'un conte des Mille et Une Nuits (1) ; dans le Rif, au contraire, ou chez les Brabers du Moyen-Atlas, tel élément de conte seulement pourra déceler cette origine.

⁂

Les modifications successives par suite desquelles un conte d'importation étrangère arrive ainsi à perdre sa marque originelle et à se fondre dans le fonds populaire commun, s'accomplissent toujours selon des lois fixes, que l'on peut énoncer de la manière suivante :

1°) Tout thème, principal ou secondaire, tend à se simplifier et à se réduire au minimum d'expression indispensable ;

(1) Ainsi, par exemple : in René Basset, *Nouveaux contes berbères*, *Le Cheval magique* (Sous), p. 108 ; *L'Anneau magique*, p. 138 (Mzab), résumé de l'histoire d'Aladin.

2° Tout groupe de thèmes formant conte tend à s'agréger des éléments dissociés d'autres groupes, ou d'autres contes tout entiers, de manière à s'allonger indéfiniment, à moins qu'il ne soit définitivement fixé par une récitation fréquente.

Ici, une objection se présente. Nous pourrions craindre *a priori* que notre jugement en ces matières soit faussé par un vice capital : alors que les contes merveilleux sont un genre littéraire essentiellement réservé aux femmes, les enquêteurs, par suite des circonstances, ont dû chercher leurs informations surtout auprès des hommes ; ce sont ceux-ci qui ont dicté presque tous les contes que l'on trouve dans les recueils de folk-lore berbère. Or, les hommes connaissent en général très mal les contes, que souvent ils n'ont plus entendus depuis leur enfance, et ne retrouvent qu'en faisant un sérieux effort de mémoire. On peut se demander dans ce cas si les contes merveilleux, tels qu'ils ont été recueillis pour la plupart, représentent bien les contes tels que les femmes les récitent, et si ce n'est pas le conteur accidentel, qui, par suite des défaillances de sa mémoire, laisse échapper les détails secondaires, et réduit le thème à son minimum d'expression ; et si, d'autre part, ce n'est pas cette mémoire devenue confuse qui lui présente en bloc tous les thèmes ayant charmé son enfance, et le pousse à les enchaîner les uns aux autres en une histoire interminable englobant toute la littérature merveilleuse de sa tribu.

Il est certain qu'il faut tenir un grand compte de cette objection, et se garder d'accepter sans réserves, comme une représentation fidèle de la littérature orale, un grand nombre des textes recueillis par les enquêteurs, fussent-ils les plus scrupuleux. Un conte relevé chez les Zenaga du Sénégal est tout à fait typique à cet égard : en trente lignes, des voyageurs sont pris par des anthropophages qui commencent à les manger ; grâce à l'adresse de l'un d'eux ils se sauvent, sont repris, sauf l'avisé et un autre, qui est

dévoré par un lion ; l'avisé arrive dans une tente, est jeté traîtreusement dans un puits par la femme, tue le mari descendu pour l'égorger, se fait remonter par ruse et emporte toutes les richesses de la femme (1)... C'est une succession d'événements à peine indiqués ; deux lignes suffisent à traiter un thème qui, ailleurs, fournit le sujet d'un conte très long ; les incohérences sont nombreuses, les transitions nulles ; un détail supposé connu est introduit brusquement, alors qu'il n'en a pas été question... On le sent : quel que soit le manque d'imagination descriptive des Berbères, quelle que puisse être leur tendance à précipiter, dans les contes merveilleux, les événements, ce récit a été fait par un informateur à la mémoire défaillante, qui se souvenait seulement des grandes lignes du conte, et a peut-être mêlé quelques groupes de thèmes.

De même, pour peu que l'on ait eu affaire à un informateur peu intelligent, on a aisément remarqué combien il a tendance à coudre bout à bout, sans souci des incohérences ni même des contradictions possibles, les thèmes les plus indépendants les uns des autres, comme si le domaine des contes merveilleux formait pour lui une espèce de monde où tout se tient étroitement, et qui, depuis son enfance, lui est devenu étranger : il ne sait plus s'y diriger ni en suivre les routes.

Enfin, on peut se demander si les hommes, plus instruits, n'introduisent pas parfois, dans les contes qu'ils rapportent, des éléments littéraires puisés directement à la source, à seule fin d'enjoliver un récit qu'ils trouvent trop pauvre ou de suppléer à leur mémoire (2).

Mais, en laissant de côté ici cette dernière considération,

(1) René Basset, *Aventures dangereuses*, *Mission au Sénégal*, p. 66-68 (texte), *Nouveaux contes berbères*, p. 72-74 (traduction).

(2) Voici à cet égard un fait typique : comme nous recueillions des contes chez les Ntifa, M. Laoust et moi, un informateur nous assura un jour que le lendemain il nous en raconterait de beaucoup plus beaux. A l'heure dite, notre homme arriva avec un exemplaire d'un recueil de contes arabes. Ce fait montre bien en même temps combien les contes littéraires pénètrent loin

dont il conviendra pourtant de tenir compte chaque fois qu'on étudiera un récit dans ses différentes versions, s'il est vrai que la mauvaise mémoire des hommes, à qui les contes, à l'ordinaire, ne sont pas familiers, les pousse à abréger les thèmes et à les mêler, c'est là une tendance qui, bien qu'à un moindre degré, a la valeur d'une loi générale. Plusieurs raisons, d'ordre surtout psychologique, en sont cause.

La réduction ordinaire des thèmes à leur minimum de développement est un fait général dans toutes les littératures populaires du monde ; il est seulement plus marqué chez les Berbères qu'ailleurs, parce que cette race ne semble pas douée d'une imagination très vive. La différence est sensible même avec les Berbères arabisés des villes. Nulle part encore dans les campagnes on n'a relevé un ensemble de contes qui soient comparables aux *Contes populaires sur les Ogres* recueillis à Blida par M. Desparmet. Il existe assurément des contes berbères aussi longs : mais c'est alors un enchevêtrement ou une succession de thèmes fort nombreux, et chacun sommairement traité.

Mais il y a là aussi une nécessité qui vient en grande partie du public auquel sont destinés ces contes : public essentiellement émotif, avide de mouvement, trouvant importune toute description, si parfaite soit-elle, parce qu'elle interrompt le cours de l'action ; le même public qui, chez nous, lisant un roman, saute tout de suite au dernier feuillet pour voir comment il se termine, passe par dessus les pages où l'auteur se plaît à jeter un coup d'œil autour de lui, ou à tenter une analyse un peu serrée; juge le livre à l'intrigue bien plutôt qu'à la force de la pensée, à la délicatesse des nuances, à la valeur du style : public d'enfants et de femmes peu instruites. C'est ainsi qu'à l'auditoire de la conteuse berbère il faut une action toujours trépidante, des situations indiquées d'un mot, un dialogue bref et schématique, une succession d'événements qui n'ont pas besoin d'être très logiquement ame-

nés, et qui valent par le nombre : au reste, l'auditoire comprend à demi-mot, connaissant déjà l'histoire ou d'autres analogues ; son imagination, pour bornée qu'elle soit, supplée sans peine aux lacunes, rétablit les transitions qui manquent, et ne s'aperçoit même pas d'incohérences qui nous stupéfient. L'action se poursuit : il n'en demande pas plus, et son esprit accoutumé la suit sans effort. Il est une expérience aisée à faire : prenez le conte le plus incohérent, et, à notre sens, le plus incompréhensible ; lisez-le à un Berbère : vous le voyez aussitôt sourire largement et s'épanouir de contentement ; il a compris là où vous ne voyez rien ; il rétablit sans peine les liens qui vous échappent. Esprit fait autrement que le nôtre ? Ce n'est pas sûr ; mais pour lui, le déroulement de l'action supplée à la logique des faits. Nous avons seulement, nous, une habitude d'analyse trop invétérée, produit d'une longue évolution que n'ont pas encore subie les Berbères, et que nous avons refaite chacun au cours de notre éducation. Les contes des Mille et Une Nuits en portent déjà la marque : voilà pourquoi ils se sont autant rétrécis en passant chez les Berbères : ceux-ci n'en ont su garder que l'action principale.

C'est ce même besoin d'action rapide et toujours renouvelée qui a conduit les conteuses berbères, inconsciemment, à relier les uns aux autres, par un lien souvent très lâche et toujours factice, des groupes de thèmes absolument indépendants, à seule fin d'allonger le conte et d'en augmenter les péripéties. Car un conte ne se développe pas en devenant plus complexe, mais en s'allongeant. Chaque épisode garde sa même simplicité, son nombre restreint de personnages en scène, j'entends de personnages agissants : la conteuse, comme le dramaturge antique, serait incapable d'en faire mouvoir plus de deux ou trois à la fois, et l'auditoire de s'y reconnaître. Mais les péripéties s'accumulant, le conte finit par nous avoir montré un grand nombre de personnages divers, qui tinrent la scène un moment chacun, et auxquels l'au-

ditoire s'est successivement intéressé. Tout au plus y a-t-il un héros principal qu'on s'est plu à suivre à travers les aventures les plus diverses, et auquel, pour peu qu'il soit populaire, on aime à voir se rapporter les traits qui, dans les autres contes, ont particulièrement intéressé. D'où ces groupements de thèmes, aussi fréquents qu'inattendus, et souvent si peu cohérents.

Tel est donc le caractère de ces contes merveilleux, dans lesquels l'action seule a du prix ; et peu importe encore la qualité de cette action : il la faut seulement intense. On saisit alors quelle peut être leur valeur proprement littéraire : tout juste celle d'un mauvais roman-feuilleton ou d'un médiocre film cinématographique. Cependant, l'étude des personnages qu'ils mettent en scène peut prêter à quelques intéressantes observations sur l'esprit du peuple qui se plaît à leurs aventures.

III. — Les personnages des contes merveilleux

Selon leur définition même, les contes merveilleux doivent avoir pour héros des personnages différant de l'humanité commune, et le plus souvent supérieurs à elle, soit par leur essence, soit par leurs qualités, soit par leurs pouvoirs magiques. Au premier rang, nous trouvons donc les génies et les ogres.

Mais il faut distinguer. Il y a en Berbérie génies et génies, ogres et ogres. Le Berbère croit fermement à l'existence, autour de lui, de petits démons hantant les endroits obscurs, les courants d'air, constamment mêlés à sa vie, causes de presque tous les événements, heureux et surtout malheureux, qui surviennent dans son existence : maladies, perte de ses récoltes ou de ses troupeaux ; il s'attache à ne les point offenser et, s'il peut, à se les concilier, en leur consacrant offrandes et sacrifices. Il se les représente mal : au reste, ils sont, la plupart du temps, invisibles, ou

peuvent prendre toutes les formes ; quand ils ont apparence humaine, ce sont le plus souvent des sortes de lutins ou de farfadets non sans ressemblance avec les innombrables gnomes des mythologies populaires germaniques et celtiques. Mais ils ont un pouvoir plus étendu ; maîtres des vents, maîtres des eaux, maîtres des trésors cachés, possesseurs des secrets de l'avenir, tout-puissants pour le bien et pour le mal, antiques petits dieux chtoniens encore aujourd'hui révérés. Ce ne sont pas ceux-là qui paraissent dans les contes. L'on y rencontre des génies proches parents de ceux des contes orientaux ; peut-être même en viennent-ils directement : ce sont les génies serviteurs qui apparaissent quand on tourne l'anneau, ou quand on frotte la lampe magique. Seulement, en Berbérie, ils ont une tendance marquée à se confondre avec les ogres.

Ceux-ci non plus ne sont pas toujours les mêmes. Il en est de deux sortes : ceux qui existent dans la réalité, et ceux qui restent dans les contes populaires. Les premiers tiennent du fauve plutôt que de l'être anthropomorphe. Ils ont quelque chose à la fois du lion, de la panthère, du sanglier, de l'hyène, du chacal. On les connaît bien dans tout le Sud marocain, au Sous aussi bien qu'au Dadès. Voici comment un informateur de cette dernière région décrit l'un d'eux : il est très grand, il a le corps couvert de longs poils et marche à quatre pattes : quand il veut regarder, il se dresse sur ses pattes de derrière, et l'on voit alors son visage qui est comme celui d'un homme : mais il a des mâchoires puissantes d'où sortent deux défenses, une barbe de bouc, des yeux d'âne, des oreilles de mulet recouvertes par de longs cheveux : point de cornes. L'informateur garantit la description : il la tient d'hommes intrépides qui ne craignaient point d'être dévorés par l'ogre et l'ont chassé (1). Cet animal étrange vit dans les

(1) Cf. le monstre de Tazalaght (Sous), in René Basset, *Contes populaires berbères*, p. 60 : c'est un être analogue.

cavernes; on l'appelle *ekhkho* (Dadès) ou *bokho* (Igounan, chez qui il mange les cadavres). Son nom est très répandu; cet ogre est cousin du croquemitaine dont on menace les enfants berbères méchants : Boha, Iddadouha du Tafilelt et d'ailleurs, Beitrourou des Touaregs (1). Il sert surtout à effrayer les enfants : mais les grands, eux aussi, ne sont pas sans le redouter quelque peu. Il ne paraît pas dans les contes populaires, ou très exceptionnellement : dans ceux par exemple où le personnage de cet ordre est un ogre au début, et un lion à la fin. Il en est de tels.

Les ogres des contes sont différents de celui-là ; ils se présentent d'ailleurs sous des aspects divers. La conception de l'être monstrueux et anthropomorphe dévorant les hommes est certainement très ancienne dans le pays : à côté des mots venus d'Orient, on trouve dans les contes, pour désigner les ogres, beaucoup de mots qui sont vraiment berbères. Un grand nombre de ces noms sont dérivés de la racine *M Z* qui veut dire saisir : ils expriment bien le caractère principal de l'ogre. Il en est d'autres encore (2), sans parler de ceux qui, semblant venir de l'étranger, ne sont pas arabes : ainsi le curieux terme d'*agroud*, si voisin de nos appellations, usité dans le Sud marocain (Ilalen) et qu'on retrouve, quelque peu déformé, dans d'autres parlers. Mais au cours des âges, il s'est produit de telles contaminations avec les êtres fabuleux qui peuplaient autrefois le pays, Djohala, Izzebbaren, et surtout avec les personnages surnaturels venus d'Orient, que le concept d'ogre est aujourd'hui, dans les contes berbères, infiniment divers, et passe insensiblement de l'être sauvage vivant dans les bois et les cavernes, aux *'afrit* des contes orientaux, doués de pouvoirs, magiques et

(1) De Foucauld, *Dictionnaire abrégé touareg-français*, t. I, Alger, 1918, p. 37 : « Beitrourou : nom d'un animal fantastique effrayant et redoutable. On fait peur aux enfants en leur parlant de Beitrourou. »

(2) Cf. René Basset, *Recherches sur la religion des Berbères*, p. 30.

autres, variés. Si grande est leur influence que ce dernier terme tend de plus en plus à devenir le nom générique de la race ogre.

Tel qu'il se présente le plus souvent, l'ogre vit dans la forêt ou dans une maison écartée, tout seul ou avec quelques congénères. Il est très grand, ou en tout cas doué d'une force extraordinaire. Il cherche à se procurer des hommes, et surtout des enfants, pour les manger : comme l'ogre de nos contes sent la chair fraîche, il flaire l'odeur humaine. Quelquefois pourtant, surtout quand il s'agit de jeunes filles, il ne mange pas ses victimes, mais les retient prisonnières pour qu'elles le servent, ou pour les épouser. La délivrance de l'héroïne gardée par un ou plusieurs ogres, ses ravisseurs ou ses parents, est un thème fréquemment traité.

La description de l'ogre n'est guère poussée : celle de l'ogresse l'est un peu plus. C'est un personnage qu'on rencontre très fréquemment. Elle est représentée sous les traits d'une vieille femme d'une laideur repoussante, avec de longs cheveux, de grandes dents ; elle est souvent aveugle ou borgne, porte parfois d'étranges ornements ; ainsi, à Ouargla, de petits sachets et une paire de ciseaux suspendus à ses cheveux (1) ; elle est d'une fourberie consommée. Elle vit dans des endroits divers, parfois en pleine campagne, où le héros la rencontre la nuit auprès d'un feu qu'elle entretient, et sans défiance, se laisse prendre par elle ; parfois dans une caverne ou au fond d'un puits, où les héros, enfants abandonnés, la trouvent occupée à des travaux ménagers. Plus souvent, elle habite elle aussi dans une maison écartée, où elle vit en famille. Son mari ne tient guère de place ; mais ses enfants davantage. L'ogresse est toujours une mégère : elle est loin de la charitable femme de l'ogre de notre Petit Poucet : ce rôle est tenu, quand il y a lieu, par une jeune fille prison-

(1) Biarnay, *Etude sur le dialecte berbère de Ouargla*, p. 279, n. ; même idée chez les Ntifa, cf. Laoust, *Etude sur le dialecte des Ntifa*, p. 372 : ce sont des talismans.

nière, qui semble bien être en effet le personnage primitif. L'ogresse aussi cherche à se procurer, pour les manger, des enfants ou des jeunes gens, et avant de les sacrifier, les garde quelquefois assez longtemps à son service. Cet heureux délai leur permet de guetter l'occasion de s'échapper, ce qu'ils font souvent en profitant du moment où l'ogresse dort. Le sommeil de celle-ci a quelque chose de particulier : on se rend compte qu'elle est endormie, à ce qu'alors on entend dans son ventre aboyer les chiens, braire les ânes, mugir les bœufs : c'est un étrange concert qui a sans doute pour participants les animaux dont l'ogresse s'est repue. Car il semblerait que ses victimes continuent à vivre quand elle les a avalées : après avoir tué l'ogre ou l'ogresse, le héros retire souvent de leur ventre les gens qu'ils ont dévorés : ou bien il leur coupe l'orteil, et c'est par là que les victimes ressortent vivantes. La chose n'est point particulière aux ogres : il arrive souvent que lorsque deux saints se querellent, l'un avale l'autre, qui revient au jour sans grand mal.

Le thème du Petit Poucet, c'est-à-dire celui de la lutte d'un enfant chétif, mais rusé, contre l'ogre, ou plutôt ici l'ogresse, dont il finit par venir à bout, est un des plus fréquemment traités dans toute la Berbérie. Il en existe d'innombrables versions, plusieurs même parfois, légèrement différentes, dans la même tribu. Le héros est extrêmement populaire : d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord il porte souvent le même nom : Mqidech, Qeddidech, Biqedech, Biqedich, etc. (Kabylie, Chenoua, Beni-Snous, etc.), Haddidouan (Arabes de l'Oranie, Beni-Snous, Rif, Tazeroualt, etc.). Chacun de ces deux groupes de noms devait correspondre à l'origine à une version différente ; mais les aventures de ces deux héros primitifs ont fini par si bien s'emmêler qu'ils sont devenus aujourd'hui à peu près interchangeables. D'autres noms encore, çà et là, de héros analogues : Baghdidis ou Medjitata de Ouargla, 'Ali-ou-Mes'oud de Tamazratt, Hamed Agezzoum des

Ntifa, Hammerkejjoud des Infedouaq, etc. Dans ces contes, toutes sortes d'éléments. Les versions des arabisés sont d'ordinaire plus riches, ce qui semblerait indiquer une origine orientale ; mais on trouve aussi dans certaines versions, celle du Rif par exemple (1), de très nettes affinités occidentales.

D'une manière générale, on peut distinguer deux groupes de versions dans cette histoire de la lutte de l'enfant contre l'ogresse. Dans le premier, le héros, comme notre Petit Poucet, est le dernier né d'une nombreuse famille ; sa petitesse s'explique par des raisons magiques (2). Les enfants, exposés dans la campagne parce qu'ils ne peuvent être nourris, ou pour tout autre cause, rencontrent une ogresse qui les emprisonne et veut les manger ; ils sont sauvés par la sagesse du dernier. Souvent celui-ci, qui était déjà en butte à l'animosité de ses frères, manque encore d'être victime de leur ingratitude. Parfois le héros du conte est une petite fille, et les frères sont remplacés par autant de sœurs (3). Un thème un peu différent montre les enfants, au nombre de deux, perdus par suite de la haine de leur marâtre. Ce groupe semble être plutôt celui qui a pour héros Mqidech.

Dans le second groupe, l'enfant engage seul la guerre, et délibérément, contre l'ogresse. Chacun a sa maison : l'ogresse guette le héros, dont l'astuce déjoue tous ses pièges et toutes ses fourberies, à sa grande humiliation, jus-

---

(1) Biarnay, *Etude sur les dialectes berbères du Rif*, L'histoire de Haddidouan (Kibdana), p. 312-318.

(2) Thème très fréquent de l'homme qui a sept femmes et sept juments stériles, consulte un magicien qui lui donne sept fruits, un pour chaque femme, et sept baguettes pour frapper les juments : d'où naissance d'autant d'enfants et de poulains. La dernière femme, n'ayant eu qu'une moitié de fruit, et la dernière jument, n'ayant été frappée que d'une demi-baguette, donnent naissance à un enfant et à un poulain moitié moins grands que les autres.

(3) Tamazratt (Stumme, *Märchen der Berbern von Tamazratt in Süd-Tunisien*, Leipzig 1900, n° 1).

qu'au jour où il se laisse prendre. Il sert l'ogresse, va enfin être mis à mort pour faire les frais d'un grand repas d'ogres, et juste à ce moment, parvient à substituer à lui la fille de l'ogresse, la lui fait manger, tue les enfants de ses hôtes et se sauve chez lui. La substitution des enfants de l'ogresse, comme dans notre Petit Poucet, aux victimes désignées est un trait commun aux deux groupes; comme aussi la conclusion ordinaire, qui est la mort de l'ogresse dans les flammes. Le second groupe a plutôt pour héros Haddidouan.

A côté de ces ogres, uniquement dévorateurs des humains, et qui ne sont pas très différents, à tout prendre, des ogres de nos contes européens, il en est d'autres qui se rapprochent davantage des ghouls et autres êtres fabuleux de l'Orient. Ils peuvent apparaître parfois dans une famille humaine. C'est une crainte ancienne (1), et aujourd'hui encore répandue, de voir naître un enfant qui, chaque nuit, se relève pour aller dévorer les animaux, jusqu'au jour où il se précipite sur les hommes : la croyance a passé dans nombre de contes populaires (2). Mais les ogres de cet ordre vivent le plus souvent entre eux, dans des villes qui sont généralement situées sous la terre ; ceux qu'ils mangent tout crus, ce ne sont pas des hommes, mais des animaux, ce qui est déjà bien assez répugnant. Leur aspect d' *'afrit* est hideux ; mais on ne les voit guère sous cette forme, car, possédant de grands pouvoirs magiques, ils peuvent prendre n'importe laquelle. Ils se mêlent aux hommes de temps en temps : ils revêtent alors la forme humaine ; les mâles d'entre eux aiment à prendre pour épouses les filles des hommes.

---

(1) Cf. El Bekri, traduction de Slane, Paris, 1859, p. 10 (chez les populations voisines de l'Egypte).

(2) Cf. notamment à Ouargla, Biarnay, *Etude sur le dialecte berbère de Ouargla*, p. 255-257, *Histoire d'un père et de sa fille ogresse ;* dans le Sud marocain, cf. Stumme, *Märchen der Schluh von Tazerwalt*, VIII, *Histoire d'une jeune fille qui était ogresse*, p. 12-15 et 92-98.

Ils se présentent comme des prétendants ordinaires ; on ne reconnaît pas que ce sont des ogres, et voilà ce qui les rend dangereux ; le soir des noces, ils emmènent leur victime dans leur ville. Parfois ils combinent ruse et violence; ils prennent une forme quelconque, fût-ce celle d'un objet inanimé (1), et ayant réussi à s'introduire dans la maison où habite la femme qu'ils convoitent, ils l'entraînent de force. Au reste, il ne semble pas que les femmes ainsi emmenées soient toujours très malheureuses ; elles ne s'aperçoivent souvent qu'au bout d'un certain temps qu'elles ont épousé un *'afrit* : celui-ci peut éviter avec soin de se montrer à son épouse sous sa véritable forme, et ne pas faire un mauvais mari. Mais viennent-elles à découvrir la vérité, elles éprouvent en général pour leur époux un insurmontable et compréhensible dégoût, et ne songent plus qu'à se faire délivrer. D'où toute une série de contes.

L' *'afrit* peut même arriver à perdre complètement ce caractère de ghoul, et n'être plus qu'un simple génie, tout en continuant à habiter une ville spéciale, souterraine ou non, d'où il sort pour venir se mêler à la vie des hommes. Ces sorties ne vont pas toujours pour lui sans quelques désagréments, car il les fait souvent sous la forme d'un animal, qui peut recevoir de la part des hommes offense ou bienfait. Il n'oublie ni l'un ni l'autre ; et le dévouement du génie — devenu parfois simple animal — pour son sauveur, est à la base de toutes les histoires qui brodent sur le thème des animaux reconnaissants, rare en Orient, mais largement représenté en Berbérie. Ces *'afrit* sont soumis aux mêmes conditions que les hommes, aux mêmes nécessités, et ils ont besoin d'eux quelquefois. Il n'est pas sans exemple qu'une sage-femme humaine

---

(1) Par exemple, dans un conte d'Ouargla, (René Basset, *Nouveaux contes berbères*, p. 26), en un taquet de bois que ramasse la jeune fille dont l'ogre veut faire sa femme.

soit appelée pour aider une *'afrita* en couches ; elle est dans ce cas royalement récompensée (1).

A côté de ces *'afrit* qui semblent avoir si fortement subi l'influence des conceptions orientales, il est un être surnaturel de catégorie analogue, bien curieux à étudier, car il semble répondre à de vieilles traditions berbères : c'est la fée. Ce personnage, qui tient une grande place dans les contes d'Europe, ne se rencontre guère dans les contes sémitiques, où son rôle est tenu par des génies divers : on le trouve assez fréquemment en Berbérie. La fée apparaît parfois comme l'esprit de l'arbre ou l'esprit de l'eau. Un conte extrêmement répandu chez les Berbères comme dans le monde entier, est celui du bûcheron pauvre allant couper du bois un jour de fête, pour avoir de quoi nourrir sa famille. Comme il s'attaque à un arbre, un être en sort, qui le supplie de le laisser tranquille, et lui donne un objet magique qui doit assurer sa subsistance : moulin qui moud tout seul, plat qui se couvre de mets, sac qui se remplit, animal qui donne de l'or. Le bûcheron s'en revient joyeux, mais il se laisse voler l'objet, retourne à l'arbre qui le lui remplace à plusieurs reprises, et, enfin, lui donne un bâton, grâce auquel il recouvre tout ce qu'on lui a pris et châtie les voleurs (2). L'être qui sort ainsi de l'arbre est souvent une fée. Il en apparaît auprès de certaines sources. Ainsi à Bou-Semghoun, dans le Sud Oranais, où sont des sources chaudes, on en a vu sortir une qui épousa un maître d'école, une autre qui fit marché avec une femme, lui demandant de lui apporter des parfums, contre argent (3). Issues des eaux et des arbres, elles ont peut-être quelque lien de parenté avec les dé-

---

(1) René Basset, *Contes populaires berbères*, p. 55, *La sage-femme et la fée*. — Destaing, *Etude sur le dialecte berbère des Beni Snous*, t. II, p. 148-153, *Le génie d'Azelboun*.

(2) Sur ce conte et son extension, voir René Basset, *Nouveaux contes berbères*, p. 290-300.

(3) René Basset, *Contes populaires berbères*, p. 53-63.

mons berbères, qui hantent volontiers ces lieux ; mais nos fées à nous n'ont-elles pas une origine analogue ? — En Berbérie et chez nous, les fées se conduisent parfois de manière tout à fait semblable. Une petite fille serviable et douce, maltraitée par sa marâtre, rencontre une fée, lui rend service, lui plaît par sa politesse ; la fée l'emmène chez elle et la renvoie chargée de présents. La marâtre dépitée veut que sa fille ait aussi sa part : elle la met dans les mêmes conditions où sa belle-fille était quand elle a rencontré la fée. Mais l'enfant refuse de rendre service comme sa sœur, se montre hautaine et délicate, tombe dans tous les pièges que la fée tend à sa vanité, et reçoit, au lieu d'or et de beaux vêtements, tout un lot de crapauds et de serpents. Ce récit berbère, très populaire, est bien semblable à l'un des contes de Perrault (*Les Fées*) : on en chercherait vainement un plus proche chez les Sémites (1). Mais le type de la fée s'est parfois trouvé fâcheusement contaminé par le type de l'ogresse. Ainsi, c'est un de ces êtres repoussants qui joue le rôle de la bonne fée marraine de Cendrillon dans la version de ce conte que connaissent les Imeghran du Dadès (2). La fée est plus rare chez les Berbères que chez nous : l'ogresse tend à la remplacer.

Après ces personnages surnaturels considérons maintenant les humains.

Le conte merveilleux est comme la tragédie classique : les aventures du commun des mortels ne l'intéressent pas. Il lui faut des rois et des reines, des princes et des princesses. Deux sortes de héros plaisent avant tout à la sentimentalité populaire : l'homme de rien, qui par son courage, sa vertu ou son adresse arrive à épouser la princesse et à devenir roi, ou tout au moins familier du roi,

(1) Sur ce conte, cf. notamment Cosquin, *Revue des Traditions populaires*, 1918, p. 245 sqq., et les références citées in Destaing, *Etude sur le dialecte berbère des Beni Snous*, t. II, p. 172 en note.

(2) Laoust, *Etude sur le dialecte berbère des Ntifa*, p. 419-431.

et le prince, quelles que soient les aventures qui lui arrivent, qu'il soit prince charmant, prince guerrier ou prince persécuté. Au fond, ces personnages incarnent l'idéal populaire : chacun voudrait être noble et courageux; le héros des contes doit nécessairement avoir ces qualités : elles l'entourent d'un prestige auquel l'homme s'est toujours laissé prendre.

Donc, beaucoup de rois. Mais ne nous attendons pas à une grande pompe. On voit bien apparaître de temps en temps un Haroun ar-Rachid, venu tout droit des Mille et Une Nuits, en compagnie de son fidèle Giafar. Mais d'ordinaire, le roi des contes berbères n'est pas un bien grand seigneur. Les Berbères, nous avons déjà eu l'occasion de le constater, ne possèdent pas une très grande imagination : ils ont représenté leurs rois comme ils le pouvaient, avec les modèles qu'ils avaient sous les yeux. Chez ceux qui sont en rapport avec le makhzen, le roi prend un peu l'aspect du sultan, ou plutôt d'un de ses fonctionnaires, le pacha, par exemple : il rend la justice comme celui-ci, et distribue les coups de bâton; il a des mokhazenis. Mais ce n'est point le cas le plus fréquent. Bien plus souvent, le roi se présente sous le savoureux aspect d'un simple chef de village, paysan un peu plus riche que les autres, mais vivant de la même vie qu'eux, merveilleusement simple et frugale. Il réunit la djemaâ quand il a quelque décision importante à prendre, et entre temps s'occupe de faire cultiver ses champs. « Un roi perdit sa femme, il pleurait, il pleurait. Il possédait un troupeau de brebis : pour distraire sa douleur, il les mena aux champs » (1). Parfois ce sont ses fils qui sont chargés de ce soin. Point de vaine étiquette dans le « palais royal ». Partant en pèlerinage, un roi dit à ses sept filles : « Vous allez tout de suite rouler un peu de cous-

---

(1) Rivière, *Contes populaires de la Kabylie du Djurdjura, Le roi et le chacal*, p 135.

cous que j'emporterai pour manger en route » (1). Tout comme Nausicaa, la fille du roi des Phéaciens, qui rencontra Ulysse un jour où elle lavait, avec ses compagnes, son linge à la rivière, la femme du roi, et d'un roi du septième ciel, voulant introduire son premier époux dans la maison, s'en va, en compagnie de sa négresse, laver une charge de laine à la fontaine (2). Que ce soit chez les Chaouïa de l'Aurès, chez les Kabyles du Djurdjura, chez les Berbères de l'Oranie ou de l'Atlas marocain, le roi est représenté sous ce même aspect patriarcal.

A côté du roi, ses conseillers. Le vizir l'accompagne presque obligatoirement. Deux sortes de ministres : l'un est un personnage sympathique, l'autre un conseiller perfide. L'un s'élève avec une rapidité merveilleuse, l'autre, au faîte de la puissance, est, en quelques minutes, destitué, ou pis encore. Un roi rencontrant un bel inconnu (qui est la fille d'un autre roi déguisée) lui dit : « Viens chez moi, et tu seras mon vizir », et incontinent lui donne tous pouvoirs (3). C'est ce qui arrive le plus souvent au héros, quand il a fini par triompher des épreuves qui lui sont imposées : il devient ministre, en attendant de succéder au roi. En revanche, sitôt que celui-ci s'aperçoit de la fourberie de son vizir, il lui fait trancher la tête sans autre forme de procès. Souvent même le conseiller perfide est la première victime de ses propres machinations. L'homme qu'il conseille au roi d'envoyer en de périlleuses missions, déclare nécessaire une condition préalable qui doit coûter la vie au vizir : le roi n'hésite pas à l'accorder, et l'auditoire en est tout réjoui. L'histoire des intrigues qui se sont toujours déroulées à la cour des souverains musulmans dans l'Afri-

---

(1) Destaing, *Etude sur le dialecte berbère des Beni Snous, Les sept princesses*, t. II, p. 184.

(2) Laoust, *Etude sur le dialecte berbère des Ntifa, Histoire de Hamou Agnaou*, p. 388-396.

(3) Destaing, *op. cit.*, t. II, *Les deux femmes du vizir*, p. 120-132.

que du Nord, les élévations subites ou les disgrâces retentissantes dont les échos parvenaient jusque dans les tribus lointaines, ne pouvaient qu'entretenir l'idée de l'instabilité des conseillers royaux ; mais c'est là un des caractères ordinaires des contes populaires : ils se soucient peu des transitions.

Plus perfide encore que le plus perfide des vizirs est le Juif. Il est quelquefois magicien : mais rarement, et dans ce cas, semble dériver des Juifs magiciens des Mille et Une Nuits. Plus souvent, il représente simplement la ruse, mais la ruse mise au service de la mauvaise cause, la fourberie et la trahison. C'est lui qui se déguise en colporteur pour aller tenter, afin de l'amener au roi, la belle jeune fille qui vit avec son frère dans la forêt; c'est lui qu'on charge de la mission odieuse de couper les arbres qui, poussés sur la tombe de deux amoureux, mêlent leur feuillage (1). Il réussit par son adresse là où la force a échoué. Mais, en fin de compte, cela tourne presque toujours assez mal pour lui, et sa perfidie reçoit son châtiment. Ainsi la morale est sauvegardée ; et d'ailleurs il serait malséant de voir un Juif triompher. Le Chrétien joue quelquefois un rôle un peu analogue; mais il apparaît très rarement. Jusqu'à ces dernières années, il était peu connu des Berbères, tandis qu'au contraire le Juif existait partout dans l'Afrique du Nord, partout prêt à faire tous les métiers, et renommé pour son adresse et son habileté. Le Juif des contes berbères est un personnage dont le rôle est volontairement chargé, de manière à être rendu odieux; mais il n'est pas entièrement imaginaire.

La victime de ces conseillers, c'est le personnage principal du conte. Ce personnage ne saurait être le roi lui-même, qui, par sa fonction, doit être d'âge respectable, ou tout au moins un homme fait : tandis que le héros, par

(1) Cf. *infra* p. 292-293 ; 359.

une loi du genre, doit être un jeune homme, si jeune même qu'on ne sait pas, parfois, s'il n'est pas encore un enfant. Mais toutes les littératures populaires ont su accorder ces nécessités d'âge avec la haute situation qu'elles aiment à donner au héros : on l'a choisi fils de roi. Les Berbères n'ont pas fait autrement. Même, ils ont su, comme beaucoup d'autres, concilier ces deux sources de romanesque qui semblent, au premier abord, tout à fait opposées : les aventures d'un prince, et celles d'un homme, qui, parti d'une humble condition, arrive par ses mérites à la plus haute, le berger épousant la princesse : de nombreux contes nous montrent le prince réduit, par sa volonté ou non, à se livrer aux plus vils travaux, raillé et méprisé de tous, jusqu'au jour où il prend sa revanche, ayant su conquérir, sous son misérable aspect, l'amour de l'héroïne, et la mériter.

C'est là l'un des thèmes les plus fréquents. Les difficultés pour approcher la princesse, l'amour contrarié des deux héros, les épreuves par où doit passer le jeune homme, par suite des circonstances, ou parce qu'elles sont imposées comme condition à son agrément : missions périlleuses, dont selon toute vraisemblance il ne devrait pas revenir, et d'où souvent il ne reviendrait pas s'il n'était aidé par des auxiliaires surnaturels qu'il a su se ménager ; rivalité de concurrents déloyaux toujours prêts à comploter sa perte, ou à s'attribuer le mérite, et la récompense, des exploits qu'il a lui-même accomplis, tout cela est courant dans les contes berbères ; et ce sont les mêmes thèmes qui se retrouvent, sous des formes à peine différentes, dans toutes les littératures populaires. Mais ce qui change avec les climats et avec la civilisation, c'est l'aspect sous lequel on se représente le héros. Si le roi des contes berbères est un paysan riche, le Prince charmant n'a qu'un rapport bien lointain avec celui des contes de Perrault. Le héros arriva un jour auprès d'une source; une jeune fille était là, entourée de plusieurs tas de mangeaille.

C'était la fille du roi : elle attendait l'ogre à qui elle devait être livrée, pour que les habitants pussent en paix puiser de l'eau à la source. Le héros, ainsi qu'il sied, résolut de tuer l'ogre : il fit ses préparatifs de combat. Mais le monstre n'arrivait toujours pas. Alors le héros alla vers la jeune fille : « Enlève-moi mes poux », lui dit-il. La jeune fille prit la tête du jeune homme sur ses genoux et lui enleva ses poux. « Lorsque Baba Barka (l'ogre) arrivera, lui recommanda le jeune homme, fais moi lever... » (1). C'est le thème de Persée et d'Andromède, fréquent en Berbérie : on en dirait la parodie grossière. Un autre héros de ces mêmes contes possédait une chéchia qui le rendait invisible. « Mais il advint que pour se gratter la tête, il enleva sa chéchia. La fille du roi aussitôt le vit » (2). Le folklore berbère est bien primitif; il a idéalisé les exploits de ses héros, pas encore leurs personnes, ni leurs attitudes. Le Berbère se les représente très semblables à lui-même. Ce n'est pas réalisme voulu : c'est incapacité de se figurer autre chose que ce qu'on a chaque jour sous les yeux, des conditions de vie autres que celles où l'on se trouve. Il en est exactement de même en ce qui concerne le lieu où se passe l'action. Il arrive souvent que le héros, au cours de ses pérégrinations, parvienne dans un pays tout à fait extraordinaire : du moins nous le dit-on, car aucune description ne nous permettrait de nous en rendre compte : tout au plus s'il y coule un fleuve d'or ou de sang, de miel ou de pus. Par ailleurs, on y vit exactement comme dans les pays où l'on a l'habitude de vivre. Hamou Agnaou, à la recherche de l'ange qu'il a épousée et qui s'est envolée, se fait transporter sur l'aile d'un faucon jusqu'au septième ciel ; il est déposé auprès d'une fontaine où les femmes viennent puiser de l'eau. Plus tard, quand

(1) Destaing, *Etude sur le dialecte berbère des Beni Snous*, t. II, p. 41, *Légende de 'Alia bent Mansour*.

(2) *Ibid.* p. 63, *Histoire de Mohammed et de la fille du roi*.

il entre en contestation avec le roi de cette région du ciel, au sujet d'un enfant que chacun prétend sien, ils s'en vont devant la justice de Dieu, qui les départage. On dirait deux plaideurs devant le juge (1).

L'héroïne pour laquelle le héros s'expose à tant de dangers en est-elle digne ? Pour sa beauté ? Peut-être : mais nous devons le supposer, car les contes n'en parlent guère. Pour ses qualités morales ? C'est assez rare. Voilà une chose digne de remarque : les femmes, quels que soient leur âge et leur condition, ont rarement le beau rôle dans les contes berbères. Il arrive quelquefois qu'une petite fille soit un modèle de toutes les vertus, ou fort avisée : c'est par opposition au dévergondage de ses sœurs, à leur sottise, ou pour servir de repoussoir à d'autres figures féminines exécrées, la marâtre et sa fille.

Chez les Berbères, presque toujours monogames, la marâtre ressemble beaucoup à celle de nos contes européens. C'est la seconde femme de l'époux, qui tyrannise nécessairement les orphelins, enfants de la première femme. D'où de nombreux thèmes. Nous avons déjà eu l'occasion d'en rencontrer : d'autres sont très populaires. Ainsi l'exposition des enfants, dans le conte du Petit Poucet, est due très souvent non à la misère, mais à la jalousie de la marâtre. Un autre conte, extrêmement répandu, et qui a le don d'émouvoir particulièrement l'auditoire, est celui du frère et de la sœur que leur défunte mère s'ingénie à nourrir de toutes les manières possibles, en leur laissant, à son lit de mort, une vache, que la marâtre fait tuer, puis en faisant pousser sur son tombeau deux roseaux qui donnent du beurre et du lait, et que la marâtre fait couper, jusqu'au jour où la belle-mère finit par chasser les deux enfants : ils s'enfoncent dans le désert, la sœur conduisant le frère et le protégeant autant qu'elle peut des mal-

(1) Laoust, *Etude sur le dialecte berbère des Ntifa, Histoire de Hamou Agnaou.*

neurs qui le menacent, et auxquels il n'échappe pas toujours. L'histoire se termine d'ailleurs bien, l'héroïne (Nounja ou Lounja) finissant par épouser le roi ou son fils et par délivrer son frère (1).

La jeune fille, dans ce conte, est un personnage éminemment sympathique; mais le rôle contraire est bien plus fréquent. Un thème tout aussi populaire que ce dernier est celui du jeune homme expulsé de la maison paternelle avec sa sœur, pour ne l'avoir pas tuée, comme son père le lui avait ordonné. Tous deux s'en vont dans une forêt déserte ; le frère chasse et travaille, la sœur garde la maison. Un jour, le roi apprend l'existence d'une belle jeune fille dans la forêt; il envoie cinquante hommes d'armes pour s'en emparer, puis cinquante autres. En vain ; le frère les défait, car il est invincible : son âme est cachée en lieu sûr. Alors le roi envoie le Juif : la jeune fille ne sait pas résister à ses paroles mielleuses, à ses promesses, aux bijoux qu'il lui montre : elle consent à partir avec lui. Mais il faut tuer le frère : c'est elle-même qui lui arrache le secret de sa force et le livre au Juif. Elle n'a pas un remords (2).

Vis-à-vis de son mari, maintenant. Certes, parmi les filles des rois, à côté de celle qui impose à son prétendant, par simple orgueil, les épreuves les plus périlleuses et

(1) Leblanc de Prébois, *Essai de Contes kabyles*, t. I, Batna, 1897, *Histoire de la vache de deux orphelins*. — Destaing, *op. cit.*, t. II, *Légende de Nounja* ; Stumme, *Märchen der Schluh von Tazerwalt*, *Histoire de deux enfants et d'une ogresse* ; etc.

(2) Ibeqqoien du Rif (Biarnay, *Etude sur les dialectes berbères du Rif*, p. 147-154. *Histoire du frère et de la sœur*) ; Beni Snous (Destaing, *op. cit.*, t. II, p. 153-166), *Histoire de la sœur du chasseur* ; Chenoua (Laoust, *Etude sur le dialecte berbère du Chenoua*, p. 119-120 et 188), *Histoire d'un frère qui tua sa sœur pour l'avoir trahi avec un Juif* ; Zouaoua de Kabylie : Hanoteau, *Grammaire kabyle*, p. 274-281, *Le Conte du Chasseur* ; Mouliéras, *Légendes et Contes merveilleux de la Grande Kabylie*, t. I, p. 87-104, *Histoire de 'Ali et de sa mère*, version un peu différente, mais où l'ingratitude est la même ; etc. C'est un des vieux thèmes du folk-lore universel.

souvent les plus inutiles, il est touchant d'en voir d'autres s'éprendre d'un vif amour pour un jeune homme d'une humble origine, ou, ce qui revient au même, pour un prince déguisé en pauvre, savoir lui témoigner cet amour, le choisir publiquement pour époux ou l'admettre auprès d'elle. Encore faudrait-il que cet amour n'allât pas quelquefois jusqu'au crime le plus odieux. La fille du roi Cherouan invite le fils du roi Ferouan, qui est son amant et qu'elle cache, à tuer son propre père Cherouan, et prépare elle-même la traîtrise (1). Mais bien souvent, l'épouse que le héros a obtenue après toutes ses prouesses, le trahit indignement. C'est elle qui, tentée toujours par l'appât des bijoux que lui offre le Juif, lui vend, connaissant ou non sa valeur, le talisman d'où vient toute la puissance de son mari ; c'est Haddzin, épousée après mille traverses par Héros, fils de Héros, vainqueur de quarante ogres, qui sur le premier soupçon, d'ailleurs injustifié, se fait livrer par lui, comme la sœur du chasseur dont nous venons de voir l'histoire, le secret de sa force, et ayant appris que son âme est dans la garde de son sabre, se hâte de jeter le sabre dans un puits (2). Certes, aucun de ces traits n'a été inventé par les Berbères ; quelques-uns d'entre eux sont parmi les plus anciennement attestés dans le folk-lore universel : ils se retrouvent dans les plus vieux contes de l'Egypte antique, la Bible en a noté, et les Mille et Une Nuits ont contribué à en transporter beaucoup dans l'Afrique du Nord ; mais les Berbères ne les ont pas répudiés ; ils leur ont offert un large droit de cité ; ils ont fait de la fourberie féminine un des plus puissants ressorts de leurs contes, un moyen de ranimer l'action prête à s'éteindre. Comme le héros du poète, celui des contes berbères — et de tant d'autres contes populaires — vainqueur dans la

(1) Destaing, *op. cit.*, t. II, p. 133-141.

(2) Ibeqqoien du Rif, Biarnay, *op. cit.*, p. 154-170. *Légende de Héros, fils de Héros.*

lutte qu'il a livrée à l'homme, à la nature, aux monstres qu'elle a enfantés, s'abandonne-t-il, confiant en celle qu'il a durement conquise ?

> Vient un autre combat, plus secret, traître et lâche
> ...Et plus ou moins, la femme est toujours Dalila.

Le rôle des vieilles femmes ? Pas plus beau. Le moins vilain, c'est celui d'ogresse, de sorcière ou d'entremetteuse. Elles sont presque toujours les mauvaises conseillères, celles dont les paroles savamment calculées, les réticences voulues, amènent les pires catastrophes : c'est souvent de leur part simple méchanceté. Nous venons de parler de la trahison de Haddzin vis-à-vis de son époux : c'est une vieille qui en est l'instigatrice. Un thème par où débutent fréquemment les contes merveilleux, est le suivant : le héros, sans y prendre garde, heurte un jour une vieille ; celle-ci insinue méchamment que s'il était un homme il ne serait pas là, qu'il a bien tort d'être si fier, qu'il a mieux à faire que de bousculer les vieux. Bref, le jeune homme comprend qu'il y a dans sa vie un secret dont il ne s'est pas douté jusqu'alors : il va trouver sa mère, et par des menaces souvent brutales, en obtient la révélation. Et le voilà jeté sur la voie des aventures, à la recherche de son véritable père, ou de la sœur qu'il doit délivrer, ou de la jeune fille qu'il lui faut conquérir. Telle est l'œuvre de la vieille. Les contes berbères ont peu de bonnes fées; mais Carabosse n'y manque pas.

Voilà sous quels traits se présentent les principaux personnages des contes merveilleux. Nous avons noté, chemin faisant, quelques-unes de leurs aventures : aucune n'est plus originale. D'ailleurs, thèmes et héros, dans les contes populaires, ne sont pas en nombre infini : ce sont les mêmes qu'on retrouve partout. Mais quelle que soit la fidélité avec laquelle la mémoire des conteurs en perpétue le type et le détail, chaque peuple ne peut pas ne pas

les habiller à sa manière (1) : à la façon dont il se les représente, il trahit dans une certaine mesure sa capacité d'idéal. Jusqu'où, à voir ces héros, et surtout le héros principal, le plus représentatif, s'élève celui des Berbères?

Les personnages surnaturels, si l'on excepte les fées, au rôle bien effacé, sont nationaux aussi peu que possible : ogres et génies viennent d'Orient. Les Berbères avaient les leurs pourtant ; mais ils n'en ont pas parlé : mieux vaut ne point évoquer ces puissances dangereuses. Mais alors le monde des contes merveilleux est un monde étranger, où se meuvent des personnages berbères.

Car berbères, ils le sont profondément. Ce n'est pas seulement parce qu'ils ont conservé leurs mœurs patriarcales, leur nourriture grossière, leurs vêtements douteux : ce n'est là qu'aspect extérieur. Mais les Berbères ont connu, et connaissent encore, des ambitieux sans scrupules, habiles à manier la ruse et la violence, écartant tout sur leur chemin, et s'embarrassant le moins du monde des droits d'autrui ; au surplus, opiniâtres, énergiques, courageux et, à l'occasion, quand leur intérêt ne s'y oppose pas, parfaitement capables de bonnes actions. Tels appa-

---

(1) A noter, depuis quelques années, l'introduction de détails d'un aspect moderne assez bizarre, nés des conditions nouvelles. Une jeune femme, qui s'attend à être tuée par son époux le soir de ses noces, place sur le lit un mannequin à qui elle donne pour tête un pain de sucre (Beni Snous, Destaing, *op. cit.*, t. II, *Les sept princesses*, p. 178-188). Comme les traits de ce genre détonnent auprès des figues qui font pousser des cornes, des arbres qui sèchent quand le héros meurt, des bâtons qui reverdissent, des âmes cachées en lieu sûr, et autres traits dont on devine la très haute antiquité ! D'autant plus que tous ces traits sont souvent mêlés. Un modèle du genre est un conte kabyle recueilli, il est vrai, à Batna, où, dans le thème d'Andromède et de Persée, les imposteurs deviennent des Italiens, où le héros et celle qu'il a délivrée ont signé un engagement écrit (Leblanc de Prébois, *Essai de contes kabyles*, II, *Histoire du Pêcheur*). Cela prouve que le conte, si immuable soit-il à certains égards, a toujours tendance à subir un minimum d'adaptation : il faut qu'il tienne par quelque infime détail, comme par l'aspect de ses personnages, à la réalité courante.

raissent souvent les héros de leurs contes : ils sont, jusqu'aux meilleurs, d'une absolue amoralité, qui frappe même au milieu de l'ordinaire amoralité des héros des contes populaires. La perversité des uns, qui n'en sont pas toujours blâmés, dépasse toute mesure : elle va, nous l'avons vu, jusqu'au parricide ; et nous avons insisté sur l'ingratitude des femmes. Les meilleurs de tous sont des justiciers sans pitié ni magnanimité. Au fond, peu importe la valeur de leurs actes : le succès justifie tout.

Et puis, héros d'une race éminemment pratique, ils n'attendent guère, pour s'élever, le secours du ciel : ils comptent surtout sur eux-mêmes. On voit souvent, dans les contes arabes, honneurs et richesses échoir à quelque personnage qui s'est trouvé là, par hasard, au bon moment ; au reste, il ne s'en étonne pas outre mesure. Menés auprès du roi, le vagabond, le pêcheur, le paysan, s'y conduisent fort honnêtement ; ils se transforment instantanément en princes policés, cultivés, raffinés comme on pouvait l'être à la cour des khalifes ; ils se font construire des palais de rêve, s'entourent de musiciens et de poètes. Le héros berbère, lui, peine pour devenir roi ; et quand il l'est, il reste à l'ordinaire le même rustre mal dégrossi. Il n'est presque pas de magiciens, dans cette classique patrie des sorciers ! C'est qu'aussi, il n'en est pas besoin. Le surnaturel ne manque pas ; mais c'est très souvent le héros lui-même qui possède les pouvoirs magiques ; et cela paraît une chose toute normale. C'est par sa propre science qu'il monte au ciel, construit une forteresse, ou vient à bout des ogres. Bref, toute l'action et toute la puissance se concentrent en lui : où est le génie auquel le héros arabe a recours chaque fois que quelque travail pénible lui est imposé, ou qu'il faut sortir d'un mauvais pas ? Le héros berbère n'est pas un homme heureux, dans un monde civilisé et poli, où le hasard est le maître et dispense généreusement les génies-serviteurs — rêve d'une race indolente à l'imagination rapide — ;

c'est un brutal, bon ou mauvais au hasard des circonstances, paysan qui a su faire sa place au milieu d'autres paysans. Quand il a des auxiliaires, il lui a fallu d'abord les conquérir. C'est un homme à qui tout réussit ou finit par réussir, parce qu'il sait aider sa chance. Aventures romanesques mises à part, est-il si loin de quelques-uns des chefs berbères qui nous combattent aujourd'hui au Maroc, gens de rien parfois, que leur astuce et leur courage, autant que leur *baraka*, ont mis au premier rang ?

LES CONTES PLAISANTS

—

I. — Contes a rire

A côté du conte merveilleux, il y a la farce, le conte à rire. Le contraste, aux époques évoluées, est grand. Comment croire qu'un fabliau grivois, et parfois grossier et obscène, puisse dériver de la même source qu'un conte de Perrault ? Ils sont aujourd'hui parfaitement différenciés : il n'en fut pas toujours ainsi. Il n'est pas rare que dans les contes merveilleux berbères, nous trouvions un thème de conte à rire, des plus affinés, il est vrai. Mais d'une manière générale, la différenciation, pour n'être pas aussi absolue dans la littérature des Berbères que dans celle d'autres peuples, n'en est pas moins très nette.

Tout d'abord, et cette distinction est importante, contes à rire et contes merveilleux ne s'adressent pas, sauf exception, au même public. Nous avons vu que les seconds sont pour les femmes et pour les enfants; les premiers sont pour les hommes. Leurs histoires grasses ou simplement plaisantes font leurs délices, entre deux discussions, dans les soirées d'hiver ; tandis que femmes et enfants, réunis à un autre foyer, sont attentifs aux récits de la conteuse qui narre les aventures de Mqidech ou de Hammerkejjoud.

Mais, et c'est là une deuxième différence, ces contes à rire, simples plaisanteries, sans importance magique, se rapportent à la vie de tous les jours, et donnés le plus souvent pour faits réels, peuvent se raconter à n'importe quel moment de la journée, et pas seulement, comme les contes merveilleux, une fois le soir tombé. De telles

histoires charment la longueur de la route; on s'en divertit entre deux coups de faucille; on les colporte par les marchés ; l'on fait à chaque instant quelque allusion à l'une d'elles. C'est dire qu'elles circulent bien plus facilement encore qu'un conte merveilleux, surtout si elles sont courtes : et beaucoup ne consistent guère qu'en un simple bon mot. Aussi, de vraiment originales, n'en trouverons-nous pas; ou du moins dont nous puissions dire avec certitude qu'elles le sont; par contre, on peut reconnaître en d'autres pays, l'analogue de presque toutes. Comme il est arrivé pour les contes merveilleux, c'est naturellement l'Orient — avec lequel, depuis des siècles, la Berbérie était plus en contact qu'avec n'importe quelle autre région — qui lui a fourni la plus grande part de ses contes à rire, et, nous le verrons, le plus célèbre des héros de ces contes. Mais, toujours comme les contes merveilleux, et plus qu'eux peut-être encore, les contes à rire ont été habillés à la mode du pays ; et l'on y voit transparaître, à travers les lois pour ainsi dire obligatoires du genre, quelques traits de la vie et de l'esprit propres aux Berbères. Comme on peut retrouver dans des fabliaux français ou dans les nouvelles italiennes, genres pourtant déjà littéraires, quelques traits de mœurs caractéristiques de l'époque et du lieu où ils furent rédigés, ainsi en rencontre-t-on dans les contes à rire berbères, qui ne sont jamais sortis du domaine de la littérature orale. Ce sont ces traits de mœurs qu'il est intéressant de noter, sans cependant nous faire illusion sur leur portée réelle.

Les personnages-types des contes à rire ne sont pas très nombreux. En dernière analyse, ils se réduisent à trois : la femme, le personnage religieux, clerc ou dévot, l'imbécile, qui peut être un faux imbécile.

A ne considérer que les deux premiers, on pourrait croire que ces contes ont une portée satirique : l'homme souffrant par les femmes, et dépouillé au nom de la religion par de peu scrupuleux ministres, s'en vengerait en

les vilipendant dans des récits peu faits à leur honneur. Mais cette satire un peu amère, qui ailleurs a pu naître parfois des contes à rire, nécessite une évolution déjà assez longue : chez les Berbères, elle n'existe pas. On raille pour s'amuser, sans arrière-pensée. Le choix des sujets s'explique par lui-même. Ce sont des récits qui se racontent entre hommes : comment la femme n'y aurait-elle pas le premier rôle, et celui qu'elle joue ? C'est une manifestation de la solidarité des sexes. Quand, dans une assemblée, un seul est représenté, l'autre peut être assuré qu'il s'en dit de belles sur son compte ! Les Berbères ne font point exception à la règle ; et celui qui, à la maison, file doux devant une acariâtre épouse, ne se fait pas faute de s'en venger — quand elle est loin — en déblatérant contre le sexe faible tout entier, et en savourant les anecdotes les plus mordantes à son égard, ou les plus égrillardes.

Il en est un peu de même en ce qui concerne les personnages qui touchent de près à la religion. Mais surtout, chaque histoire de ce genre qui les met en scène est particulièrement piquante, en ce qu'elle représente en une ridicule posture des personnages que l'on est accoutumé à voir pleins d'une gravité professionnelle, au-dessus des faiblesses humaines, ou qui le devraient être : le contraste est un des principaux éléments du comique. Ou quand, ce qui est plus rare, mais se rencontre pourtant, les choses sacrées sont irrévérencieusement traitées, le récit a la saveur de la parodie, et de la parodie un peu inquiétante.

Mais le principal élément de succès des contes à rire, c'est encore le plaisir que l'homme de tous les temps et de tous les pays éprouve à se gausser de son semblable. La naïveté humaine est une source inépuisable de comique, et du plus irrésistible ; et c'est elle que nous retrouverons au fond de la plupart des contes à rire berbères, traitée pour elle-même, ou servant à faire mieux ressortir l'astuce et la finesse d'un autre personnage.

***

Dans les contes à rire dont les femmes sont les héroïnes, elles ne sont pas, le plus souvent, ridiculisées ni bafouées; loin de là : on s'ébahit, avec une pointe d'admiration, des bons tours qu'elles jouent à leurs époux, de leur finesse, de leur sang-froid; et s'il est quelqu'un de qui l'on rit, c'est du mari naïf qui se laisse prendre aux mensonges et aux ruses de sa femme, ou supporte son caractère acariâtre. S'il arrive, en fin d'histoire, que la femme soit prise sur le fait et châtiée, on applaudit, parce qu'on félicite le mari d'avoir ouvert les yeux ; mais ce dénouement n'est pas nécessaire : il manque très souvent.

La femme, dans ces récits, est-elle une dévergondée ? Pas nécessairement, même dans ceux qui ne sont pas à son honneur ; et cela est remarquable. Certes, les contes grivois ne sont pas rares, et il s'en trouve même d'obscènes; mais ils ne sont pas les plus nombreux. Le thème si répandu de la femme qui réussit à introduire son amant dans la maison conjugale à la barbe du mari ou, surprise, à le faire échapper, se rencontre çà et là ; et aussi celui de la femme demandant à une puissance supérieure, magique ou maraboutique, de rendre son mari aveugle, afin qu'elle puisse se divertir impunément en sa présence. Mais d'où vient que ces sujets soient, à tout prendre, moins nombreux que dans les autres littératures ? Il en faut peut-être chercher la cause dans le caractère et les mœurs des Berbères. Ils sont, à cet égard, bien différents les uns des autres : dans certaines régions, les mœurs sont extrêmement libres ; dans d'autres, au contraire, le sentiment de l'honneur conjugal est développé à l'extrême: point de milieu. Dans les premières, les bonnes histoires d'adultère sont monnaie trop courante et tirent trop peu à conséquence pour être le sujet favori des contes joyeux;

dans les secondes, elles ne sont pas matière à plaisanteries. La preuve en est que les récits de ce genre se terminent souvent tout à fait mal : la femme et l'amant sont mis à mort avec des raffinements de cruauté ; dans ces contes à rire, on sent passer un souffle de colère réelle.

Ce sont donc des sujets qu'on évite quand on veut se distraire, ou du moins, qui n'interviennent qu'épisodiquement. Le chapitre de la ruse des femmes est inépuisable; mais il s'agit le plus souvent de jouer un bon tour au mari, sans que son honneur soit en jeu.

La femme éprouve un malin plaisir à donner le change à son époux, à lui faire croire qu'elle est à la maison quand elle est sortie, qu'elle reçoit des invités alors qu'elle est toute seule (1), qu'elle peut se nourrir de rien ; elle déjoue toutes ses tentatives de vérification. Tout cela n'est pas bien méchant, et les ruses employées ne dénotent pas un esprit de finesse très particulièrement développé; les moyens faciles y jouent un grand rôle : souterrains, narcotiques, sont des procédés courants. On retrouve dans ceux-ci l'influence orientale, dans le dernier surtout : l'histoire du *Dormeur éveillé* a eu beaucoup de succès en Berbérie, et prête à bien des imitations. Qu'on songe à la place que ces ruses de femmes, traitées pour elles-mêmes, tiennent dans les récits orientaux, dans les *Mille et Une Nuits* par exemple ; à lire les contes des Berbères, on a l'impression qu'ils ne furent en cette matière que des imitateurs, et de bien faibles imitateurs.

Il peut arriver que la ruse de l'épouse soit mise au service du mari. La femme d'un voleur, sachant qu'on va venir chercher un voile que son mari a dérobé, le dissimule le plus ingénieusement du monde en l'enroulant

---

(1) Cf. notamment Le Blanc de Prébois, *Essai de contes kabyles*, fasc. I. *Histoire des trois femmes et du collier*.

autour du keskes où cuit le repas (1). Un pauvre homme a une femme très belle ; un riche marchand l'éloigne en l'envoyant faire à son compte du commerce dans une ville lointaine, puis veut séduire sa femme. Celle-ci le repousse : il ne lui paye pas le salaire de son mari, ainsi qu'il était convenu. Elle le traduit devant le caïd, qui, ébloui par sa beauté, tente lui aussi de la séduire ; on va devant le cadi, même scène ; devant le vizir, même scène encore ; devant le roi, même scène toujours. Alors, semblant céder à tant de sollicitations, elle donne rendez-vous chez elle à chacun d'eux à une heure différente, les effraye en feignant d'entendre frapper son mari, et les enferme l'un après l'autre dans une caisse. Finalement, comme il arrive en pareil cas, ils sont tous mis à mort. C'est un trait du pays, et c'est peut-être le seul ; car ce récit, avec de légères variantes, est connu partout de l'Inde à l'Atlantique : c'est le sujet de notre fabliau de *Constant du Hamel*, d'un conte des *Mille et Une Nuits* et de cent autres récits, oraux ou littéraires. Mais ce sont les versions orientales qui se rapprochent le plus de ce conte des Temsaman (2).

Assurément, dans les histoires de ce genre, la femme est plus souvent infidèle qu'honnête. Mais ce sont d'autres défauts qu'on lui reproche le plus ordinairement. Elle est, si nous en croyons les conteurs berbères, gourmande

---

(1) R. Basset, *Nouveaux contes berbères*, p. 164, *Le voleur et ses deux femmes* (Mzab). Le keskes contenant le couscous, et placé au-dessus de la marmite, est toujours entouré d'un linge, pour que la vapeur ne puisse s'échapper autrement qu'en traversant la semoule qu'elle cuit ainsi.

(2) Biarnay, *Etude sur les dialectes berbères du Rif*, p. 262-304, *Histoire du pauvre homme et du riche marchand* ; p. 291, une note bibliographique de René Basset montre la grande extension de ce conte, et donne la liste des critiques européens qui l'ont étudié. — Il peut arriver que la ruse d'une femme sauve un autre membre de sa famille. Cf. Justinard, *Manuel de berbère marocain*, p. 41-42, *L'histoire du fou et du moudden* : la mère du fou, par ses ruses, empêche qu'on ne croie son fils quand il s'accuse lui-même du crime qu'il a commis.

et voleuse; ses ruses lui servent à dissimuler, ou à tenter de dissimuler ses larcins; le mensonge ne lui fait pas peur, et elle ment même pour le plaisir de mentir; au reste, bavarde, comme l'affirme la sagesse populaire de toutes les nations, et terriblement indiscrète. Un homme un peu simple d'esprit avait épousé une femme gourmande : chaque fois qu'il rapportait de la viande du marché, elle l'avalait avant le repas, et lui affirmait que la marmite l'avait mangée; il en fallait changer. Le mari, confiant comme presque tous les maris de ce genre de contes, en achetait chaque fois une nouvelle, jusqu'au jour où détrompé, bien malgré lui, par ses amis, il introduisit dans sa maison un faux aveugle qui prit la femme en flagrant délit de vol. Répudiant la voleuse, notre homme, jouant de malheur, épousa une impudente menteuse : il fallut encore que ses amis l'aidassent à découvrir ses mensonges (1). Peut-on confier un secret à une femme ? Les conteurs rifains sont du même avis que La Fontaine, et avancent à l'appui de leur opinion l'aventure de celui qui confia à son épouse, sous le sceau du secret, qu'il venait de tuer un homme, et ne tarda point à être arrêté : sa femme elle-même conduisit les gens au lieu où avait été cachée la victime... et l'on y trouva une chèvre (2). Mais surtout, la femme est terriblement acariâtre : elle en fournit d'innombrables preuves; et pour la corriger, le conteur de ce pays, comme tous les autres, ne connait guère qu'un moyen : les coups de trique. Ils pleuvent dru, parfois, à la fin des contes berbères.

Les démêlés de la vieille et du vieux forment toute

(1) Biarnay, *op. cit.*, *Histoire d'un homme et de ses femmes*, p. 244-262 (Temsaman). La première partie existe dans les contes arabes d'Algérie. Cf. Delphin, *Recueil de textes pour servir à l'étude de l'arabe parlé*, Paris et Alger, 1891, p. 46-47.

(2) Biarnay, *op. cit.*, p. 305-309. Thème fréquent dans le folklore universel ; cf. *ibid.*, p. 309, note bibliographique de René Basset.

une série de récits particulièrement goûtés. L'esprit populaire a toujours éprouvé une joie profonde à voir Philémon se disputer avec Baucis, à opposer l'entêtement de l'un à l'entêtement de l'autre, à montrer le pauvre vieux sous la tyrannie de sa vieille, et même à leur prêter des sujets de discussion d'un comique moins délicat encore. Des voleurs entrent un jour dans la maison de la vieille et du vieux : ceux-ci les entendent se concerter : « Nous tuerons le vieillard et la chèvre, et nous ferons notre profit de la femme. — Appelle donc au secours! » dit le vieux tout tremblant. Mais la vieille : « Tais-toi ! c'est ton destin qui t'arrive ». Et le vieux de récriminer : « Me taire ! Des voleurs veulent me tuer, moi et la chèvre ; toi, tu ne t'y opposes pas, parce que tu les a entendus dire des choses qui te font plaisir ! » (1) Ne donnons pas à cette historiette une portée qu'elle n'a point; n'y cherchons pas une ironie plus féroce qu'elle ne l'était dans l'esprit du conteur : il a voulu seulement faire rire un peu aux dépens du vieux ménage. Il y prête tellement aux yeux des Berbères ! — La manie de la contradiction, maintenant. Un vieux avait un âne, et sa femme une chèvre. Le vieux recommanda à la vieille de ne pas jeter les cendres auprès du précipice : elle se hâta de les y porter. L'âne alla s'y rouler, et tomba au fond. Le vieux, furieux, s'empara de la chèvre de la vieille et l'y précipita : mais les cornes s'accrochèrent à sa jellaba et il tomba avec l'animal. La vieille prit le bât de l'âne, désormais inutile, pour l'envoyer au fond avec le reste; les cordes s'enroulèrent autour d'elle et l'entraînèrent : ainsi ils périrent tous, parce que la vieille avait désobéi (2).

Tous ces traits composent de la Berbère un portrait moral bien peu flatteur ; pour une vertueuse, que de

(1) René Basset, *Contes populaires berbères*, p. 104, *Le vieillard, la femme et les voleurs* (Oued Righ).

(2) Biarnay, *op. cit.*, p. 251-255 (Temsaman).

femmes dotées des défauts les plus graves et les plus divers ! Faut-il prendre le portrait pour une reproduction fidèle de la réalité ? Maspéro à propos des contes égyptiens (1), M. Bédier à propos des fabliaux du Moyen Age (2), ont réduit à ses justes limites la valeur documentaire de pareils récits. Tout n'y est point inventé. Les défauts que nous voyons reprocher aux femmes dans les contes à rire berbères, nous les retrouvons souvent dans la vie réelle. L'on y voit des femmes recourir aux plus étranges recettes magiques pour rendre leur mari aveugle sur leur conduite déréglée, ou sans force pour la réprimer; il arrive même qu'elles aillent jusqu'au crime; on conçoit cependant que dans l'ensemble de la population berbère, ce ne soit pas une chose très commune. Leur vertu, même dans les régions où le mari veille le plus jalousement à son honneur conjugal, n'est pas toujours à l'abri de tout soupçon ; elles savent donner des rendez-vous, et connaissent bien des ruses pour rejoindre leur amant ou l'avertir d'un danger. Mais les femmes infidèles sont-elles plus nombreuses en Berbérie qu'ailleurs, j'entends dans les régions de Berbérie où leur vertu a quelque prix ? On leur reproche d'être bavardes ? Il est vrai qu'elles s'attardent longuement au puits ou à la fontaine, et qu'on ne déteste pas y dire du mal du voisin ou de la voisine. Gourmandes ? Menteuses ? Peut-être bien. Voleuses ? Voilà un bien gros mot. Comme la femme qui mangeait, en le mettant sur le compte de la marmite, la viande que son mari rapportait pour le repas, il peut arriver que la ménagère détourne un peu de beurre, un peu d'huile, un peu de laine, et que ces denrées viennent grossir son petit pécule personnel, alimenté d'ordinaire par les produits de la basse-cour, qui lui appartient en propre. Les colporteurs qui parcourent la Kabylie le sa-

---

(1) *Contes égyptiens*, Paris, 1882, introduction.

(2) *Les Fabliaux*, Paris, 1895 (2e éd.), p. 221.

vent bien : c'est à eux que va en définitive le produit de ces menus larcins domestiques, en échange de quelques colifichets; ou bien ils servent à faire des offrandes aux marabouts particuliers de la femme, pour obtenir quelque grâce qu'elle n'oserait peut-être pas toujours avouer à son mari. Acariâtre ? Mon Dieu, il faut bien le reconnaître : la Berbère crie souvent très fort dans son ménage; et si, comme dans les contes, il n'est pas rare que son mauvais caractère lui vaille une volée de coups de bâton, il est moins rare encore de voir, toujours comme dans les contes, un mari aveuglément soumis aux ordres de sa femme.

D'aucuns estimeront paradoxale cette vérité : nous vivons dans l'idée de l'absolue soumission de la femme indigène au mari. Combien elle est erronée ! Ce n'est pas seulement dans les contes que l'on voit la femme douée d'un esprit plus subtil que son époux et sachant le mener comme il lui plaît. Seulement, pour rien au monde, celui-ci n'en conviendrait devant un étranger : chacun se gausse du personnage qui n'est pas maître chez lui, et chacun fait comme les autres. Voilà le trait le plus caractéristique que ces contes aient emprunté à la vie réelle, l'indication la plus intéressante qu'ils nous puissent fournir : le rôle considérable que joue la femme dans la direction de son ménage. On peut imaginer de toutes pièces une aventure, reprocher aux femmes des défauts qu'elles n'ont pas, ou exagérer ceux qu'elles possèdent ; ce trait là, on ne l'invente pas ; car il n'est nulle part exprimé de façon précise; c'est une impression qui se dégage d'elle-même, à lire ou à entendre ces récits. C'est une chose normale, et admise pour telle. Quel meilleur témoignage que celui-là ?

Concluons donc. Quelque peu originaux que soient leurs sujets, les contes à rire berbères qui traitent des femmes ne nous en font point — si l'on excepte quelques traits de ruse appartenant au folk-lore universel ou oriental — une peinture absolument fantaisiste ; seule-

ment, par une loi du genre, les défauts ont été presque seuls retenus et outrés. Ce n'est point un portrait, c'est une caricature. Mais ces réserves faites, les contes à rire en peuvent dire long sur la façon dont le Berbère conçoit la vie de ménage, et l'on se rend bien compte à les lire, que si l'homme aime assez à plaisanter les petits travers de son épouse, elle n'en tient pas moins au foyer la place que toutes les mères de famille tiennent, plus ou moins, dans tous les pays : elle est la maîtresse de maison sachant exprimer sa volonté propre, et parfois, malgré les apparences, dominer son mari.

***

Les religieux et les dévots, qui jouent un si grand rôle dans les contes à rire des peuples chez qui existe un clergé constitué, ne tiennent pour ainsi dire aucune place dans ceux des Berbères. Sans doute, tout d'abord, parce qu'un tel clergé n'existe pas, à proprement parler, chez eux. Chaque village, chaque douar possède bien un fqih ou un taleb chargé de veiller à l'entretien de la mosquée ou de la tente qui en tient lieu, et parfois d'enseigner le Qoran aux enfants. Mais sa vie est exactement celle de tous les autres hommes du village ; si, d'ordinaire, il ne cultive pas la terre, faute de champs, il exerce souvent, en dehors de ses minces attributions spirituelles, un métier manuel ; par exemple, il est volontiers tailleur. Il n'apparaît pas comme un personnage différent du reste de la communauté ; partant, ne prête pas à rire. Les étudiants, qui portent comme lui le nom de talebs, et qui, travaillant sur les livres sacrés, ont eux-mêmes quelque caractère religieux, sont bien représentés comme de joyeux drilles ; il leur arrive d'innombrables aventures plaisantes ; leur malice est sans limite ; ils ne sont jamais en peine pour jouer un bon tour ; mais comme ils vivent surtout dans les villes

ou dans les régions tout à fait arabisées, si leurs aventures et leurs traits d'esprit sont extrêmement populaires en pays arabe, ils le sont beaucoup moins en pays berbère. Nous les verrons aux prises avec Si Djoha ; on ne les connaît guère pour eux-mêmes.

Les marabouts ou les chérifs, qui parcourent sans cesse les pays berbères pour recueillir les dons des fidèles, arrivant à tirer de riches aumônes des pays les plus misérables, plus avides encore d'argent et de ripailles que les frères mendiants de joyeuse mémoire dans notre littérature populaire, pourraient offrir davantage sujets de contes à rire. Mais ils n'en sont jamais eux-mêmes les héros. L'homme du Moyen-Age, qui n'attribuait de puissance surnaturelle qu'à Dieu ou au diable, voyait dans le prêtre ou dans le moine, quoique investi d'une autorité sacrée et vivant différemment de lui, un homme qu'on pouvait railler impunément, ou du moins sans autres dangers que d'essence humaine. Pour les Berbères, le marabout est plus qu'un homme : il tient dans sa main les forces occultes, et sa simple malédiction peut attirer les pires calamités sur celui qui l'a encourue, sur sa famille, sur ses troupeaux, sur ses champs, et même sur le pays tout entier. On croit trop au pouvoir personnel du marabout, et on le craint trop, pour se gausser de lui. Tout au plus ose-t-on mettre en scène de faux marabouts dont l'imposture est plaisamment dévoilée ; et cela apparaît déjà d'une grande hardiesse, si l'on songe à l'étonnante crédulité dont les Berbères font preuve d'ordinaire en matière de surnaturel. Mais il s'est trouvé tant de faiseurs de tours pour abuser de cette crédulité, et parmi eux tant de malhabiles, que les Berbères eux-mêmes n'ont pas pu, maintes fois, ne pas s'apercevoir de la supercherie : on en trouve la trace dans leurs contes. L'un des plus savoureux est un récit populaire chez les Chleuhs, et qui montre une troupe de gens s'entendant pour exploiter les populations; pour en imposer, l'un d'eux fait semblant de faire jaillir une source

en enfonçant son bâton en terre. Miracle aisé : les compères avaient préalablement enterré à une faible profondeur une outre pleine d'eau, que perce le bâton. La ruse, en fin de compte, ne leur réussit guère. Des impostures de ce genre ont même passé dans des récits plus sérieux, à allures de traditions historiques. Le roi Bou Bnader, racontent les Beni-Snous, avait réussi à se faire prendre par les Arabes pour un grand marabout, en produisant du feu par sa seule volonté : il profitait tout bonnement de ce que ses dupes ne connaissaient pas encore les allumettes (1). Essai inattendu d'explication rationaliste du miracle, à l'aide des allumettes chimiques ! Il est à noter : les contes de ce genre trahissent un minimum d'esprit critique que nous ne sommes guère habitués à rencontrer en ces matières.

Dans les contes à rire qui se rapportent aux femmes, on ne craint pas quelquefois de faire intervenir des puissances supérieures. Un avare ne nourrissait sa femme que de bouillie claire ; la malheureuse dépérissait. Alors ses deux frères se concertèrent avec elle pour donner une leçon au mari. On fit prendre à celui-ci un narcotique ; une fois endormi, on le conduisit au cimetière, où on le coucha dans une fosse. A son réveil, dans la nuit, il vit à ses côtés les deux frères déguisés en *Nakir* et *Monkar*, les deux anges qui interrogent l'homme après la mort ; ils lui donnèrent une bonne correction pour n'avoir nourri sa famille que de bouillie, puis l'abandonnèrent. L'homme eut si peur, qu'il fut corrigé de son avarice (2). Ce n'est point faire preuve de beaucoup de respect envers les deux anges de la mort ; néanmoins, ils ne sont pas tournés en dérision ; et l'équivalent de ce conte existe un peu partout.

---

(1) Destaing, *Etude sur le dialecte berbère des Beni Snous, Le roi Bou Bnader*, t. II, p. 188-196.

(2) Boulifa, *Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*, Paris, 1908, *Histoire de l'homme à la bouillie*. p. 255-264.

Même désinvolture parfois vis-à-vis des anciens dieux du pays, transformés en saints par l'Islam. Auprès de Demnat est un oracle célèbre dans toute la région, celui de Sidi bou Inder (littéralement: Monseigneur qui mugit); il réside dans un gros rocher. Le consultant vient poser sa question : si la réponse est favorable, on entend une sorte de mugissement sortir d'une fente de la pierre ; si elle est défavorable, Sidi bou Inder reste muet. Cet oracle a donné naissance à un bien joli conte. Un homme sachant que toutes les femmes de sa famille voulaient aller consulter l'oracle, alla se cacher derrière le rocher et attendit. Ce fut d'abord sa mère, qui vint supplier Sidi bou Inder d'attendrir le cœur de son fils, afin qu'il lui permît d'épouser le vieux qu'elle aimait ; puis sa sœur, qui demanda d'être donnée en mariage au berger ; puis sa seconde femme, qui pria Sidi bou Inder de rendre son mari aveugle, afin qu'elle pût se divertir à sa guise ; enfin, sa première femme, qui conjura le saint de faire revenir son mari à de meilleurs sentiments envers elle et ses enfants. Notre homme prit la place de l'oracle, parut agréer la demande de sa mère et celle de sa seconde femme, et repousser les autres; puis, rentré chez lui, en possession de tous les renseignements qu'il voulait obtenir, il maria sa sœur au berger, revint à sa première femme, et punit atrocement sa mère et la femme infidèle (1). Certes, rien ne l'autorisait à s'ériger en oracle, et Sidi bou Inder en dut être fâché ; mais l'histoire, au demeurant, est tout à fait morale, et sans doute, en cette considération, fut-il pardonné à notre homme.

Il fut du moins plus respectueux qu'un de ses compatriotes, dont M. Doutté a raconté l'histoire (2) : « Sidi « Mh'ammed ben Sa'doun, d'Ar'mât, était connu par le

---

(1) Laoust, *Etude sur le dialecte berbère des Ntifa*. Textes des Infedouaq, p. 408-411.

(2) *En Tribu*, Paris, 1914, p. 29.

« miracle suivant : quand on récitait le Coran près de
« son sanctuaire, si l'on manquait un verset, il le complé-
« tait en le criant du fond de sa tombe. Deux habitants
« du Soûs avaient gagé contre les habitants d'Ar'mât que
« cela n'était pas possible. Ils vinrent donc auprès du
« marabout et l'un d'eux en récitant le Coran, oublia, on
« ne sait si c'était volontairement, la fin d'un verset. Aus-
« sitôt on entendit le saint qui, de son tombeau, cria la
« fin du verset. Alors un des Soûci lui cria à son tour :
« Si tu es au nombre des vivants, viens parmi nous, mais
« si tu es vraiment parmi les morts, reste parmi les morts.
« Depuis cette époque, le saint n'a jamais voulu parler. »
On en pourrait conclure que le taleb caché dans le tombeau se jugea désormais découvert : mais il dut être fort étonné et scandalisé d'un tel manque de foi. De fait, les esprits forts de ce genre sont extrêmement rares, et l'on aurait peine à trouver beaucoup de contes à rire, même de ceux, d'ailleurs fort peu communs, qui mettent en scène des personnes sacrées, aussi irrévérencieux. C'est encore un sujet sur lequel le Berbère n'aime pas à plaisanter. Un blasphème à l'encontre de personnalités aussi redoutables pourrait lui coûter trop cher.

***

La troisième source du comique, dans ces contes, c'est la naïveté et la bêtise humaines. C'est peut-être la moins originale. Les récits de cette catégorie sont rarement de véritables contes : le plus souvent, ce sont de simples situations piquantes expliquées en peu de phrases, de rapides bons mots. Aussi voyagent-ils avec une extraordinaire facilité. Ils sont pour cela dans les meilleures conditions du monde ; ils plaisent à l'esprit, se retiennent aisément, sont presque toujours indépendants de toute époque, de tout milieu, de toute forme de civilisation. Un professeur,

racontent les Bettioua du Vieil-Arzeu, passa dix ans à apprendre à ses élèves qu'ils devaient frapper dans leurs mains en prononçant la formule de la bénédiction, chaque fois que quelqu'un éternuait. Un jour, il était descendu au fonds d'un puits à l'aide d'une corde que tenaient ses disciples. Comme il remontait, arrivé presque en haut, il éternua. Aussitôt, les disciples de lâcher la corde pour frapper dans leurs mains en appelant sur lui les bénédictions du ciel ; et notre professeur dégringola au fond du puits (1). Ailleurs, on se plaît à entendre l'histoire d'un imbécile qui s'étant heurté dans la mosquée à une corde pendue à la voûte, résolut de la couper : il la saisit, monta jusqu'en haut et la trancha, tombant naturellement avec elle (2). Par ces deux exemples, on voit combien peu ce genre de récits est particulier aux Berbères ; le premier se rencontre jusque dans l'Inde ; et l'histoire de l'homme qui coupe la corde s'expliquerait même beaucoup mieux, s'il s'agissait de la corde de la cloche, pendant au milieu d'une église.

Pour leur donner plus de piquant, on peut attribuer ces traits de sottise à tel ou tel imbécile notoire, vivant, mort ou légendaire, et aussi aux membres de certains groupements. De même qu'en France il est dans chaque région un village dont les habitants ont un renom de bêtise bien établi, et auxquels on prête les naïvetés les plus extravagantes, de même chez les Berbères les membres de certaines tribus passent, aux yeux de leurs compatriotes, pour avoir l'esprit particulièrement lourd. Les Beni-Jennad

---

(1) Biarnay, *Etude sur le dialecte berbère des Bet't'ioua du Vieil Arzeu*, *Celui qui a une longue barbe n'a pas de raison*, p. 131-135. Voir aussi *ibid.*, p. 129, l'histoire de l'homme rapportant une gazelle sur son dos, et à qui un passant demanda combien il l'avait payée : ne pouvant trouver ses mots, l'homme ouvrit les dix doigts et tira la langue, voulant indiquer onze mithqals. Mais la gazelle, se sentant libre, s'enfuit.

(2) René Basset, *Contes populaires berbères*, p. 101, *Le sot et la corde* (Sous).

sont affligés dans le reste de la Kabylie de cette réputation (1) ; il est vrai qu'ils ont eux-mêmes une semblable opinion de leurs voisins. Les Aït Oumanouz de l'Anti-Atlas ont la même renommée dans leur région : leurs voisins les traitent d'ânes, comme d'ailleurs leurs compatriotes les Aït Ouskri (2). On raille aussi, dans le même pays, les gens du Drâ ; on raconte par exemple qu'un jour trois d'entre eux, étant venus à Marrakech, achetèrent du savon, pensant acheter du miel, et s'en délectèrent (3). Tel est le genre ordinaire de ces histoires ; elles sont nées du plaisir que l'homme a toujours éprouvé à taquiner l'homme de la tribu ou du village voisins, et à se persuader lui-même de sa propre supériorité. Cette tendance est particulièrement marquée chez les Berbères (4).

A côté de ces traits de pure stupidité sont ceux où la naïveté se trouve, à la fin, profiter au naïf, et ceux où elle n'est qu'une feinte, et, en réalité, un adroit calcul. Les récits de la première catégorie sont assez rares: telle est par exemple l'histoire de ce parasite qui, voyant une file de gens devant une porte, se joignit à eux, pensant qu'ils allaient à un festin. Or c'étaient des prévenus qui attendaient leur jugement. Quand vint le tour de notre homme : « Donnez-lui en cent », dit le roi; entendez : cent coups de bâton. Mais le parasite, tout à son rêve, s'écria : « Je t'en prie, que ces cent réaux me soient donnés en

---

(1) Cf. Mouliéras, *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*, passim.

(2) Stumme, *Märchen der Schluh von Tazerwalt*, p. 179.

(3) *Ibid.* p. 58-59 et 179. Voir dans le même ouvrage un autre trait de stupidité de même ordre, l'aventure du Draoui qui tua son compatriote à propos de la grosseur des pains à Marrakech.

(4) Une manière fréquente de raillier les gens de la tribu voisine est de leur supposer à tous le même nom, le plus répandu chez eux, bien entendu. Ainsi tous les Aït Oumanouz s'appelleraient Bellaq (Stumme, *loc. cit.*) ; tous les membres d'une autre tribu, Mohand, etc. D'où de nombreuses confusions, que les gens qui racontent l'histoire jugent désopilantes.

argent de Tunis. » Le roi se divertit si fort de la méprise, qu'il lui fit remettre la somme (1).

Beaucoup plus nombreux sont les traits de fausse naïveté. L'esprit populaire, à un certain degré de son développement, se plaît à voir quelque vérité cachée sous des dehors burlesques, la sagesse sous l'aspect de la folie ou de la bêtise, ou, dans un genre légèrement différent, une pensée profonde, ou tout au moins compréhensible, sous des paroles en apparence incohérentes (2). Ou bien, cette feinte stupidité a pour but de tromper un trompeur ou de montrer qu'on n'est pas dupe de ses inventions. Un chef s'ennuie : il envoie chercher un bouffon, jurant de lui donner cent réaux s'il le fait rire, sinon, cent coups de bâton. Le bouffon ne réussit pas : on commence à le frapper. Au cinquantième coup, il s'écrie : « Arrêtez ! Le reste revient au serviteur qui m'a amené : j'avais dû lui promettre la moitié de la récompense pour qu'il m'introduisît. » Le chef éclata de rire, et l'homme eut les cent réaux (3). Un voyageur, en s'en allant, confie un quintal de fer à son cousin : celui-ci refuse de le lui rendre à son retour, affirmant que les rats l'ont mangé. L'autre a l'air d'accepter l'explication, mais s'empare du fils du dépositaire infidèle, et le cache. Inquiétude du père : il s'informe : « N'as-tu pas vu mon fils ? — Quand je suis sorti hier, j'ai vu un faucon qui enlevait un garçon : peut-être était-ce ton fils ? — A-t-on jamais vu ou entendu dire qu'un faucon enlevât un garçon ? — Dans une ville où les rats mangent le fer, il n'est pas étonnant qu'un faucon

(1) René Basset, *Nouveaux contes berbères*, p. 162 (Oued Righ). Récit d'ailleurs oriental : cf. *ibid.* p. 354, n. 217.

(2) Cf. par exemple Rivière, *Contes populaires de la Kabylie du Djurdjura*, p. 159, *Le cadi et la fille du marchand de savon ;* René Basset, *Nouveaux contes berbères*, p. 147, *Les paroles énigmatiques* (Oued Righ), etc.

(3) René Basset, *Nouveaux contes berbères*, p. 166, *Part à deux* (Oued Righ). Thème extrêmement répandu, avec de légères variantes ; cf. note bibliographique, *ibid.*, p. 355.

enlève même un éléphant. » L'autre doit reconnaître son larcin et rendre le dépôt (1).

Mais d'ordinaire ces récits ne restent pas anonymes : ils viennent se cristalliser autour de quelques personnalités traditionnelles ; et celles-ci finissent par occuper une si grande place dans l'esprit populaire, qu'elles méritent d'être examinées d'assez près.

II. — Les héros traditionnels

Les bouffons

C'est certainement l'un des héros les plus populaires dans le folk-lore de tous les pays, que celui autour duquel se groupent les traits plaisants conservés par la littérature orale : bouffonnerie et sagesse, simple stupidité et traits de raisonnement puissant, mêlés dans le même personnage, et mieux, la plupart du temps dans la même anecdote. Car le trait le plus fréquent et le plus caractéristique du genre, c'est celui du héros se livrant à un travail ou à des déductions sans le moindre sens commun en apparence, qui se trouvent être par la suite des actes de haute sagesse. Assurément le héros n'est pas le même partout ; il varie avec la tournure d'esprit de chaque peuple, plus bouffon ici, et plus sage là. La qualité des traits d'esprit diffère aussi, ici plus fine, et là plus grossière ; car les peuples les plus civilisés possèdent ce héros, comme les plus rudes. Brouzi, M. de la Palisse et le sage Esope sont bien différents, mais de la même famille ; et la chaîne qui les relie est ininterrompue, passant d'un type à l'autre par d'insensibles gradations.

---

(1) Motylinski, *Le dialecte berbère de R'edamès*, p. 76-79. Le thème du dépositaire infidèle est aussi l'un des plus répandus qui soient. Cf. René Basset, *Contes arabes et orientaux*, V, *Le dépositaire infidèle*, in *Revue des Traditions populaires*, t. VI, 1891, p. 65-76.

La Berbérie ne fait pas exception. Elle a son héros, et même ses héros plaisants : car ils sont nombreux. Mais un les domine tous, et les écrase si bien de sa célébrité, qu'il a réduit tous ses concurrents à une simple notoriété locale. C'est Si Djoha, le Djeha de Kabylie et le Djouha du Sud tunisien, connu de tous ceux qui vivent dans l'Afrique du Nord, qu'ils parlent arabe ou berbère, qu'ils habitent les villes ou les campagnes ; tous s'égayent des traits de son esprit parfois douteux et parfois très fin. Et pourtant Si Djoha n'est pas un héros national, loin de là. Il est né en Orient ; sa popularité s'étend sur tous les pays arabes et turcs, et chez les peuples qui furent en contact avec eux. Peu de héros furent doués d'une force d'expansion aussi considérable (1).

Son origine est fort obscure. Dès le IX^e siècle de notre ère, l'écrivain arabe Mohammed ben Ishaq el-Ouarraq, dans son *Kitab el-Fihrist*, nomme Djoha comme le héros d'un livre de plaisanteries. Il possède donc d'anciens titres de noblesse. Quelques siècles plus tard, sa renommée s'accrut étrangement avec la puissance des Turcs. Ceux-ci l'avaient adopté de bonne heure, car il semble difficile de voir dans leur populaire Nasr ed-Din Hodja autre chose que notre Djoha arabe. On attribua à ce personnage, il est vrai, une existence historique, encore qu'on ne fût pas très bien fixé sur la date à lui assigner et qu'on le montrât tantôt à la cour du Seldjoucide Ala ed-Din et tantôt à celle de Timour-Lenk : or ces deux souverains mourururent, l'un en 1307, et l'autre en 1404. Les traditions s'accordent assez bien à affirmer qu'il vécut en

(1) Sur Si Djoha en général, cf. surtout René Basset, introduction du recueil de Mouliéras : *Les Fourberies de Si Djeha*, Paris, 1892 ; M. Hartmann, *Schwanker und Schnurren im islamischen Orient*, in *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1895 ; et plus récemment A. Wesselsky, *Der Hodscha Nasreddin*, 2 vol., Weimar, 1911. Pour une bibliographie plus complète, je renvoie à ces auteurs.

Asie-Mineure, fut cadi de Sevri-Hissar ; et l'on montre encore aujourd'hui son tombeau aux environs d'Aqcheher. Le Turc Nasr ed-Din Hodja est-il entièrement légendaire, ou vécut-il un personnage qui porta ce nom, et à qui, par contamination verbale, on aurait appliqué les traits du Djoha arabe ? Au fond, il importe assez peu ; car lorsque le peuple s'empare, comme il lui plaît souvent, d'un personnage historique pour en faire le héros de ses bouffonneries préférées, il le transforme complètement. C'est ainsi que sur la côte orientale d'Afrique où les Arabes ont importé les facéties de Si Djoha sans en introduire le nom, on les attribue au poète Abou Noouas. Si M. de la Palisse était un brave soldat, l'histoire ne nous dit pas qu'il fût un colonel Ramollot. Eût-il vécu réellement, Nasr ed-Din Hodja, cadi de Sevri-Hissar, n'aurait eu rien de commun avec l'homme que la légende en a fait. C'en est assez pour que nous abandonnions le personnage réel : le légendaire seul nous intéresse.

Lui, du moins, si l'autre reste bien obscur, est en pleine lumière. Sa renommée et celle de son double Djoha s'étendirent fort loin. Par les Turcs, le personnage pénétra profondément dans l'intérieur de l'Asie centrale et chez les populations chrétiennes des Balkans : Grecs, Roumains, Serbes, Croates ; par les Arabes, il parvint à Malte, en Sicile, d'où il passa en Calabre et même en Toscane et dans toute l'Italie (Giufa, Giucca, etc.). Et surtout les Arabes l'introduisirent en Berbérie. Notre héros n'était pas sans se déformer au cours de tant de voyages, et chaque peuple l'accommodait à sa manière.

Dans quelles conditions arriva-t-il dans l'Afrique du Nord ? Les recueils dont parle le *Kitab el-Fihrist* durent disparaître de bonne heure (1) ; mais les histoires qui les

(1) Bien qu'ils soient peut-être la source où Hamza d'Ispahan (Xe siècle) et son copiste Meidani (XIIe siècle) ont puisé ce qu'ils rapportent de Djoha.

composaient continuèrent à vivre dans l'esprit du peuple, et le nom du héros survécut lui aussi, groupant peu à peu autour de lui la plupart des traits plaisants ; il dut passer chez les Berbères par transmission orale. Vers le milieu du XI^e siècle de l'hégire (XVII^e de notre ère), un compilateur anonyme traduisit en Egypte l'un des recueils turcs, en l'augmentant quelque peu et en mêlant de façon bizarre les noms du double héros (*le Khodja Nasr ed-Din Djoha er-Roumi*) (1). Cette traduction, nouvel appoint littéraire, put favoriser l'expansion des traits prêtés à Si Djoha. Mais il est probable que le personnage était depuis longtemps populaire en Berbérie, et cet ouvrage dut apporter seulement quelques anecdotes nouvelles. Il serait intéressant, d'autre part, de rechercher jusqu'à quel point l'occupation turque de l'Algérie put contribuer à faire pénétrer dans le monde berbère quelques histoires du khodja populaire chez les Ottomans.

***

Les aventures de Si Djoha n'ont pas encore été recueillies systématiquement dans l'Afrique du Nord. Quelques-unes des anecdotes les plus connues en région de langue arabe ont été traduites dans divers volumes publiés sur l'Algérie au milieu du XIX^e siècle, tels que *La Vie Arabe* de Mornand (1856), ou *Spahis et Turcos* de Florian Pharaon (1864) ; on en trouve plusieurs dans presque chaque manuel d'arabe parlé. Le total ne laisse pas d'être assez considérable, mais très dispersé. En région berbère, une enquête assez complète a été faite en Kabylie par M. Mouliéras (2) ; il a rassemblé soixante anecdotes. D'autres

(1) Cf. René Basset, *op. cit.* p. 8.

(2) A. Mouliéras, *Les Fourberies de Si Djeha* ; texte, Oran, 1891 ; traduction française avec une étude sur Si Djeha et les anecdotes qui lui sont attribuées, par René Basset. Paris, Leroux, 1892.

ont été recueillies chez les Berbères de Tamazratt (Sud Tunisien (1), chez les Mzabites (2), les qsouriens du Sud Oranais (3), les Bettioua du Vieil-Arzeu (4), les Guelaïa du Rif (5). Il en existe certainement encore beaucoup qui n'ont pas été relevées. Mais nous en possédons déjà suffisamment pour nous faire une idée de la manière dont les Berbères conçoivent le personnage.

Tout d'abord, les traits qu'ils lui prêtent ne sont pas originaux ; pour la plupart, ils sont venus d'Orient avec le héros. Et quand, parfois, ils lui en attribuent que nous ne lui retrouvons pas en Orient, il s'agit de thèmes de contes à rire, ou même de contes merveilleux déformés, que les autres populations d'Asie occidentale ou d'Europe méridionale, pour n'en pas faire honneur au même personnage, n'en connaissent pas moins. Mais si les Berbères ne paraissent pas avoir inventé une seule des anecdotes qu'ils prêtent à Si Djoha, ils n'ont pas pris toutes celles qu'on lui attribuait ailleurs ; et la manière dont ils ont fait leur choix en dit long sur ce que ce héros populaire représente pour eux.

Ce qui frappe avant tout quand on lit le Sottisier de Nasr ed-Din Hodja, le recueil fondamental de toute cette légende, c'est la diversité du personnage, tantôt simple imbécile, tantôt le plus avisé des hommes. Les Berbères ont été plus logiques. Ils ont laissé tomber presque entièrement les traits d'imbécillité pure. Non qu'ils déplussent à leur esprit ; mais, par un sentiment assez naturel à

(1) Stumme, *Märchen der Berbern von Tamazratt*, Leipzig, 1900, n° 24, *Histoire de Djuha et de son âne qui faisait de l'or*.

(2) René Basset, *Zenatia du Mzab, de Ouargla et de l'Oued Rir'* (influence arabe considérable).

(3) René Basset, *Recueil de textes et de documents relatifs à la philologie berbère*, Alger, 1887.

(4) Biarnay, *Etude sur le dialecte berbère des Bet't'ioua du Vieil Arzeu*, p. 130.

(5) René Basset, *Manuel kabyle*, Paris, 1887.

l'homme, ils aimèrent mieux en charger leurs voisins qu'un bouffon imaginaire. Quand par hasard on met une telle naïveté sur le compte de Si Djoha, cette attribution n'est pas exclusive. L'une des aventures relevées par M. Mouliéras montre Djoha en franc imbécile, acceptant d'échanger une pièce d'or contre un plat, parce qu'on lui a fait remarquer que l'un et l'autre sont de la même couleur rouge. Anecdote qui n'a rien pour nous étonner, car elle existe telle quelle en Orient. Mais en Kabylie, en même temps qu'à Si Djoha on l'attribue tout aussi couramment, sinon plus, aux Beni-Jennad, tribu à l'esprit lourd, si l'on en croit leurs voisins Zouaoua. Autre stupidité attribuée à notre héros dans les traditions orientales : la vente de sa chèvre à une chouette qui répond à toutes ses questions par un hululement qu'il prend pour un acquiescement (1). On la retrouve dans le recueil kabyle ; mais au Chenoua et dans le Tazeroualt où elle existe aussi, l'histoire n'est plus attribuée au même personnage ; et le conteur kabyle a soin de nous prévenir par avance que « quand Si Djoha était petit, il était quelque peu innocent et ignorant ; lorsqu'il fut plus grand, son intelligence s'éveilla ». Tant il se rend compte qu'un trait d'imbécillité pure est peu en rapport avec le caractère ordinaire de son héros. Le Si Djoha berbère est rien moins que bête. Il aime parfois à se donner l'aspect d'un simple d'esprit ; mais dans une intention plaisante ou intéressée.

---

(1) A la suite de quoi, comme il se présente à elle le lendemain pour lui réclamer l'argent qu'il croit lui avoir été promis, la chouette se sauve et l'entraîne à sa poursuite jusqu'à son trou ; il y trouve un trésor, duquel il prend religieusement le prix de sa bête. Rentré chez lui, il raconte la chose à sa mère ; celle-ci a moins de scrupules, et malgré les protestations de son fils, s'empare du trésor : mais elle s'arrange pour que Djoha s'imagine recevoir une pluie de légumes, de fruits et de crêpes, afin que s'il parle du trésor en le mêlant à ces étranges souvenirs, les gens le prennent pour fou et n'attachent aucune importance à ses paroles. Ce qui arrive. Sur ce thème extrêmement répandu dans le folklore universel, cf. René Basset, *Rev. Trad. pop.*, t. XI, 1896, p. 498, sqq. ; Wesselski, *op. cit.*, t. II, p. 204-205.

Un des procédés qu'il emploie le plus volontiers consiste à chercher l'effet plaisant dans la logique poussée à l'extrême. Allant se faire raser la tête, il prétend ne payer que la moitié du prix, sous prétexte qu'étant teigneux, il lui manque la moitié de ses cheveux. L'intention bouffonne peut être plus marquée. Un jour, avec deux compagnons, il ramène du marché deux brebis et un mouton qu'ils ont achetés. Au moment du partage, on est embarrassé : « C'est bien simple, dit Djoha à ses amis : vous deux, vous prendrez une brebis, le mouton et moi, prendrons l'autre. »

L'esprit de Si Djoha n'est pas désintéressé : il a beaucoup moins l'intention de faire rire ses semblables que de soigner ses intérêts. Le bon mot pour le bon mot se rencontre bien de temps en temps : par exemple, comme Si Djoha lavait un jour en compagnie de sa femme, un corbeau emporta le savon : « Laisse-le, dit notre héros à sa moitié : il lavera ses vêtements avec ce savon, car ils sont plus noirs que les nôtres. » Mais de telles occasions sont rares. Est-ce un trait de la race ? Et faut-il en conclure que le Berbère conçoit difficilement une activité, même spirituelle, qui ne rapporte rien ?

La chose est visible surtout quand Si Djoha contrefait l'imbécile : c'est un geste parfaitement calculé ; il cherche par là à endormir la méfiance de ses contemporains ; il spécule sur leurs mauvaises intentions et leur désir de tromper un simple d'esprit. Témoin l'histoire célèbre entre toutes de la marmite qui enfante. Si Djoha, un jour, emprunte une marmite à son voisin, et quand il la lui rend, il dispose à l'intérieur une autre plus petite, affirmant au prêteur qu'elle a été mise au monde par sa marmite. L'autre se félicite et ne dit rien. A quelques jours de là, Si Djoha vient lui emprunter de nouveau sa marmite. Il la lui prête avec empressement. Cette fois, il attend fort longtemps ; puis il se décide à aller la réclamer : « Elle est morte »,lui affirme Si Djoha. Et comme

l'autre s'étonne, il ajoute : « Tout ce qui engendre meurt.» Nulle anecdote, mieux que celle-là, ne saurait montrer la manière dont le personnage est représenté en Berbérie, et le genre d'esprit qui rencontre le plus de succès dans le pays. Si Djoha n'est pas un homme de génie, ni un simple diseur de bons mots, mais un homme extrêmement habile à exploiter ses voisins, de toutes sortes de manières, et à vivre à leurs dépens : parasite sans vergogne, qui impose sa présence par un trait d'à-propos, excellant dans les opérations commerciales dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles frisent l'escroquerie; ainsi il vend fort cher une vulgaire peau de chèvre, ou un âne si habilement maquillé qu'il semble laisser tomber des pièces d'or ; il réussit par un subterfuge peu honnête à ne pas payer ce qu'il doit ou à rentrer sans bourse délier en possession d'un objet déjà vendu. Mieux encore : dans nombre d'anecdotes, Si Djoha devient un vulgaire voleur, mais si avisé, si plein d'à-propos, qu'il se fait passer lui-même pour la victime. Comme il demandait toujours à Dieu dans ses prières de lui envoyer une bourse de mille dinars, jurant qu'il la refuserait s'il y en avait un de moins, un juif, par plaisanterie, fit tomber un jour devant lui une bourse contenant neuf cent quatre-vingt-dix-neuf pièces d'or : Si Djoha en oublia son serment et garda la bourse. Qui fut pris ? Mais le juif ne se tint pas pour battu, et en appela à la justice du cadi : Si Djoha voulut bien s'y rendre, mais, prétextant sa vieillesse, emprunta l'âne et le manteau du juif. Et quand celui-ci eut raconté son histoire au cadi : « C'est un menteur, affirma Si Djoha : vous allez voir que tout à l'heure il va prétendre que cet âne et ce manteau lui appartiennent. — Mais oui, ils sont à moi ! » s'écria le juif outré, qui, bien entendu, fut aussitôt débouté de sa demande et chassé du tribunal avec force horions (1).

---

(1) Mouliéras, *op. cit.*, XX. p. 93, *Si Djeha et le Juif.*

Nous ne nous étonnerons pas qu'instruit par son propre exemple et jugeant les autres d'après lui-même, notre héros ne soit pas prêteur, et se montre fort méfiant à l'égard des emprunteurs. Tous les prétextes sont bons pour les éconduire ; il refuse un jour de prêter une corde, assurant qu'il s'en sert justement pour faire sécher de la farine. Il est parfois plus spirituel. Une fois, comme justement il affirmait à un emprunteur que son âne n'était pas chez lui, l'âne se mit à braire ; et l'homme de le faire remarquer à Si Djoha : « Comment, s'écria celui-ci, l'air indigné, tu crois l'âne et tu ne me crois pas, moi qui suis un vieillard à barbe blanche ! »

Si Djoha passant sa vie à tromper les autres, tout à fait dépourvu de charité, et refusant par principe de rendre quelque service, voit naturellement s'accroître chaque jour le nombre de ses ennemis ; et d'aucuns cherchent à se venger de lui. C'est là que notre héros se montre supérieur ; il sort de tous les mauvais pas avec une si plaisante ingéniosité, que non seulement il se tire d'un danger parfois considérable, mais que souvent la vengeance à laquelle il échappe devient le point de départ d'une nouvelle tromperie à l'adresse de sa victime (1).

Un tel personnage devait arriver fatalement à grouper peu à peu bien des thèmes de contes à rire. On connaît le célèbre lai d'Aristote, où l'on voit le philosophe sellé comme un cheval par la favorite du roi Alexandre, contre la-

(1) Très caractéristiques sont les histoires XLVI-L de Mouliéras, où, aux prises avec des voleurs, Si Djoha feint de se laisser tromper et d'échanger son mulet contre leur âne, puis leur revend très cher cet âne en les persuadant qu'il fait de l'or ; quand les voleurs détrompés viennent pour se venger, il leur vend au même prix une pioche soi-disant merveilleuse, puis un couteau qui tue et ressuscite, puis un lièvre qui fait les courses : l'expérience de ces diverses acquisitions ne se fait pas sans dommage pour les victimes. Mais dans de telles histoires, nous ne trouvons plus le simple trait d'esprit assez court, plaisant par sa brièveté même, qui est d'ordinaire la marque du genre. Les thèmes commencent à s'enchaîner et à se développer en un véritable conte. Cette évolution s'explique assez aisément.

quelle il vitupérait; il se retrouve dans les aventures de Nasr ed-Din Hodja comme dans celles du Si Djoha berbère. On a même cherché, pour les lui prêter, des traits plaisants jusque dans le répertoire des contes merveilleux. Un vaudevilliste connu affirme qu'avec un sujet de drame on peut faire un excellent vaudeville : un thème tragique de contes merveilleux, convenablement traité, fournit une bonne bouffonnerie de plus aux aventures de Si Djoha. Ainsi, non seulement on lui attribue tous les traits de génie dont un habile voleur peut être l'auteur dans l'exercice de sa profession — ceux du conte du *Trésor pillé* lui sont maintes fois prêtés (1) — mais encore on voit comment il épousa la fille du sultan, que son père avait promise à celui qui parviendrait à la faire rire. Au point que — cette conception étant bien entendu restée étrangère à l'esprit du conteur — le personnage de Si Djoha apparaît quelquefois comme une véritable parodie d'un héros de contes merveilleux (2). Mais c'est là, dans l'ensemble, chose exceptionnelle.

On peut donc ainsi résumer le caractère qui lui est prêté en Berbérie : imbécillité pure, rarement ; mais plutôt feinte naïveté qui lui fait pousser de façon plaisante, et conforme à ses intérêts, la logique à l'extrême, jusqu'à l'absurde ; traits de feinte bêtise calculée pour amorcer ses semblables, qui essayeront de jouer au plus fin avec lui, luttes dans lesquelles l'esprit berbère semble s'être particulièrement complu ; esprit d'à-propos qui lui permet de sortir des pires difficultés. Mais le trait dominant du personnage, c'est son habileté à vivre aux dépens d'autrui, l'étonnante faculté qu'il possède d'exploiter la

---

(1) Cf. Mouliéras, *op. cit.* XXI, p. 95, *Si Djoha et le mort assassiné*, et les contes cités plus bas.

(2) Cf. surtout Mouliéras, *op. cit.*, n° LII-LIV, *Mariage de Si Djeha avec la fille du Sultan ; Si Djeha et sa femme : Si Djeha et la tête du mouton*.

naïveté ou la cupidité de ses semblables, pour arriver à subsister sans se donner la peine de gagner honnêtement de l'argent; aucun scrupule, aucune pudeur : l'astuce tient lieu de morale et justifie tout. Elle justifie même les méfaits accomplis pour le plaisir, pour l'amour de l'art, à seule fin de jouer un bon tour à ses contemporains. Aussi voyons-nous souvent un Si Djoha cordialement détesté ; et un récit kabyle veut qu'il ait mal fini, mis à mort par ses ennemis, avec la complicité de son meilleur ami (1). Bienheureuse réprobation ! Elle seule nous permet de supposer que notre héros, l'homme qui par son adresse et par des moyens suspects arrive à vivre sans rien faire, ne représente tout de même pas l'idéal berbère, malgré la popularité et l'évidente sympathie dont il jouit comme tout mauvais sujet.

Tel est le personnage. Assurément, Esope qui choisit le panier au pain, et Diogène, l'homme à la lanterne, sont ses petits cousins : mais il est encore bien plus proche parent de Panurge...

***

Si Djoha est très célèbre et presque universellement répandu en Berbérie : il s'en faut de beaucoup pourtant qu'il soit le seul héros de cette sorte. Ses émules sont nombreux : Ben Cekran (le fils de l'ivrogne), Bou Na'as (l'homme qui dort), Bou Kerch (l'homme au ventre), Bou Hamar (l'âne), Bou Qondour, Ben Khenfouch, etc. Tous ces personnages sont arabes, et connus presque uniquement des populations parlant cette langue. Néanmoins, un certain nombre d'entre eux ont pénétré plus ou moins profondément dans les groupes berbères, et c'est pourquoi il n'est pas inutile de les mentionner ici : Bou Na'as y a même passé sous le nom traduit de Bou Idhes. D'autres,

(1) Mouliéras, *op. cit.* LX, p. 178, *Mort de Si Djeha.*

au contraire, semblent foncièrement berbères, tels le Bechkerker de l'Aurès (1), le Hammou Lhram du Moyen-Atlas ou le 'Ali Koughiai du Dadès (2). Sous tant de noms divers, c'est toujours la même figure ; tous, tant qu'ils sont, n'apparaissent que comme de simples substituts de Si Djoha : les historiettes qu'on raconte sur eux sont interchangeables, et il n'est peut-être pas un seul trait attribué à l'un de ces nombreux personnages, qui ne le soit aussi à Si Djoha.

Mais l'un d'eux mérite quelques mots d'étude. C'est Si Mousa, célèbre chez les Berbères, depuis le Rif jusqu'aux environs de Tlemcen.

Tel qu'il apparaît aujourd'hui chez les tribus du Rif, il ne diffère guère de Si Djoha, méchanceté en moins. Quelques historiettes recueillies par Biarnay chez les Temsaman (3) racontent les aventures de Si Mousa et du roi — celui-ci, ainsi qu'à l'ordinaire, considéré à peu près comme un chef de village. Elles nous montrent un Si Mousa fort habile, tout comme son illustre confrère, à vivre sans rien faire, des libéralités que son esprit d'à-propos sait provoquer ; sachant faire assez spirituellement la leçon au roi quand celui-ci essaye de jouer au plus fin avec lui et ne lui paye pas ce qu'il a promis (4) ; à l'occasion, aussi dépourvu de scrupules que Si Djoha lui-même, et n'hésitant pas à vendre à son profit des bêtes que le roi a consenti à lui confier. Toutes aventures, du reste, qui ne lui sont pas particulières, dont quelques-unes appartiennent au folk-lore universel — voire

(1) Mercier, *Cinq textes en dialecte des Chaouia de l'Aurès.* Journal asiatique, 1900.

(2) Biarnay, *Six textes en dialecte berbère des Beraber de Dadès. Journal asiatique* mars-avril, 1912, p. 360.

(3) Biarnay, *Et. sur les dial. berb. du Rif*, p. 209, sqq.

(4) *Histoire de Si Mousa lorsqu'il paya avec les doigts du roi ; lorsqu'il passa la nuit dehors.*

aux *Mille et Une Nuits* (1). Le plus intéressant en Si Mousa n'est donc pas le caractère qu'on lui prête, car là, rien de nouveau ; mais le personnage lui-même, parce qu'il est peut-être possible d'en entrevoir l'origine. On se souvenait encore au temps d'Ibn Khaldoun qu'un devin nommé Mousa ibn Saleh avait paru plusieurs siècles auparavant chez les Ghomara (2), et ce Mousa semble bien être le même que le héros fabuleux qui donna son nom à la grande montagne du Moyen-Atlas, son plus haut sommet, visible de tout le Nord marocain, le Djebel Mousa-ou-Salah. Assurément, la différence est grande entre ce prophète ou ce magicien des temps lointains, et le Si Mousa de nos contes rifains. Mais, avec la similitude de nom, un autre fait nous frappe : c'est l'aire d'extension du personnage. La légende, telle que la rapporte Ibn Khaldoun, nous montre en lui un Ghomari, et la seule prédiction précise qu'il en cite concerne Tlemcen ; ce sont aujourd'hui encore les limites entre lesquelles nous retrouvons Si Mousa. Simple coïncidence ? C'est fort possible. Néanmoins, un argument assez décisif semble venir confirmer l'identité originelle des deux personnages, le prophète et le bouffon : c'est la manière dont Mousa ibn Saleh est aujourd'hui considéré par les Beni-Snous, qui ont conservé dans leurs traditions son souvenir et son nom précis lui-même. On l'appelle Mousa ibn Saleh. C'est à la fois un magicien qui comprend le langage des animaux, et un homme avisé qui sait se servir de sa science au mieux de ses intérêts ; aimant même assez à induire les autres en erreur. On lui prête

(1) Ainsi l'histoire de Si Mousa et de sa femme, quand ils vont, lui, chez le roi, annoncer la mort de sa femme, elle chez la reine, annoncer la mort de son mari, et par ce subterfuge reçoivent chacun de l'argent. C'est l'un des deux thèmes qui composent le conte du *Dormeur éveillé*.

(2) Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. III, p. 285 ; cf. aussi *ibid.*, t. I, p. 205 et II, p. 207. Voir plus haut, p. 72-73.

un certain nombre des traits de sagesse qui caractérisent le plus fréquemment les héros dont nous nous occupons. Ainsi, voulant un jour se rendre compte du grain que mangent les fourmis et des ravages qu'elles peuvent faire dans ses silos, il en enferme une dans un tube de roseau cacheté, avec un grain d'orge et un grain de blé. Le roi — dans l'espèce le fameux Sultan Noir — jaloux de sa sagesse et inquiet du dessein qu'on lui prête de le remplacer, le fait venir, lui reproche de n'avoir rien laissé à boire à la fourmi, et pour lui rendre la pareille, le fait emprisonner en ne consentant à lui donner pour se nourrir, à son choix, que de l'eau pure, ou n'importe quel aliment, sans une goutte d'eau. Mousa ibn Saleh se tire de ce mauvais pas en choisissant du lait : celui-ci s'étant caillé, il mange le fromage et boit le petit-lait (1). N'avons-nous pas dans ce Mousa ibn Saleh des Beni-Snous une forme de transition entre le devin d'Ibn Khaldoun, dont il est l'héritier direct, puisqu'il en a conservé exactement le nom, et Si Mousa, cousin de Si Djoha ? L'on peut supposer que l'antique prophète a dégénéré peu à peu dans l'esprit populaire, ainsi qu'il arrive fréquemment, pour n'être plus aujourd'hui qu'un homme spirituel, paresseux, besoigneux, pique-assiette et un tantinet fripon, que la contamination avec des héros tels que Si Djoha l'a peut-être aidé à devenir. *Sic transit gloria mundi !*

Sur le théâtre de ses exploits, il a un concurrent en la personne de Brouzi (2). Cependant tous deux ne se confondent pas. Un jour que Si Mousa a extorqué indûment de l'argent au roi, celui-ci s'écrie : « Il nous a joué un tour à la façon de Brouzi ! » La différence entre les deux personnages est là. Si Mousa a peu de scrupules, mais il

(1) Destaing, *Etude sur le dialecte berbère des Beni Snous*, t. I, p. 359, sqq.

(2) Connu aussi à Tanger et chez les Jbala, pays arabisés.

semble garder en général les apparences, et quelque mesure ; Brouzi est infiniment plus grossier et plus voleur. Dans la masse des histoires qui se rapportent aux héros de cette espèce — car celles de Brouzi ne sont pas plus originales que celles de Si Mousa — Brouzi a hérité des moins avouables ; ses farces sont plus grosses et moins spirituelles : c'est Brouzi, par exemple, que l'on accuse, dans le Rif, d'avoir vendu les chaussures de ses invités pour payer le déjeuner qu'il leur offre (1).

***

Tels sont ces héros-bouffons. Au total, il en est plus d'arabes que de berbères ; et surtout, les premiers ont plus de notoriété. De plus, les aventures qu'on leur prête viennent, le plus souvent, d'Orient. Devons-nous en conclure que ce genre fut importé à une époque récente ? Je ne le pense pas ; je croirais plutôt que les héros du pays, dont il reste quelques spécimens, ont été remplacés par des modèles reçus des Arabes. Car il est difficile de croire que les Berbères ont attendu les invasions orientales pour posséder de semblables types dans leur littérature orale. Ils correspondent trop à certaines tendances de leur esprit, comme de celui de tous les peuples, pour qu'il n'en ait pas existé chez eux depuis fort longtemps. Mais voilà bien encore un effet de l'ordinaire particularisme des Berbères : il n'y avait que des héros locaux, comme le sont ceux d'aujourd'hui qui ne viennent pas des Arabes ; aucun n'avait acquis une notoriété suffisante à l'extérieur d'étroites limites, pour pouvoir s'opposer aux nouveaux venus, comme un héros national ; aucun surtout, qui pût rivaliser avec le déjà célèbre Si Djoha.

---

(1) Biarnay *op. cit.*, p. 234, sqq., *L'histoire de Brouzi et du vizir du roi ; Brouzi et les tolba.*

Les sages

A côté du bouffon Si Djoha, le folk-lore arabe possède un héros qui incarne la sagesse, Loqman. Bien des personnages divers ont concouru à composer ce type (1) ; mais peu à peu, on en arriva à lui attribuer toutes les maximes sages ; et aussi des traits de grande intelligence ou de grande finesse, toujours vertueuse et désintéressée. Or il est tout à fait caractéristique que, quelle que soit la popularité de Loqman en Orient, nous ne le retrouvions nulle part chez les Berbères : c'est une preuve de plus que Si Djoha répondait bien à une tendance de leur esprit, et a remplacé des héros préexistants ; rien de tel pour Loqman : il n'a pas reçu droit de cité ; il était trop dépaysé.

Mais parmi les personnages qui ont contribué à former le type de sagesse vertueuse qu'il représente, il en est un dont la tradition rapporte des traits moins dignes d'éloge. Ce Loqman-là fut célèbre pour ses démêlés avec son neveu (ou, selon d'autres, son fils) Loqaïm qu'il jalousait, et qu'il chercha plusieurs fois à mettre à mort. Mais à la ruse de l'oncle, le neveu opposait une ruse plus grande encore, et parvenait toujours à éventer le piège dans lequel le premier voulait l'attirer. Or si les noms de Loqman et de Loqaïm sont inconnus chez les Berbères, les Touaregs, et eux seuls, possèdent dans leurs traditions deux personnages tout à fait semblables : Amamellen et son neveu Elias sont entre eux exactement dans les mêmes rapports que les deux héros arabes.

Amamellen, craignant par avance tout rival possible, faisait périr les uns après les autres tous les enfants que

---

(1) Sur Loqman, cf. surtout René Basset, *Loqman berbère*, Paris, 1890, introduction : étude sur la légende de Loqman.

sa sœur mettait au monde. Mais un jour, la mère changea le garçon qui venait de naître contre le fils de sa négresse, qui fut tué à sa place. Ainsi vécut l'enfant qui devint Elias.

Mis au courant quand celui-ci était déjà grand, Amamellen s'ingénia par mille moyens à se débarrasser de son neveu sans l'attaquer en face. Mais en vain : abandon, piège, guet-apens, rien ne réussit : Elias déjoua toutes les ruses. Etant un jour en expédition dans un pays sans eau, ils souffraient de la soif. Amamellen connaissait la source, mais il ne voulut pas l'indiquer à son neveu. Celui-ci enduisit de graisse les chaussures des nègres de son oncle, et suivant leurs traces, parvint à l'eau. Au moment où il se penchait pour boire, il vit dans l'eau l'image d'Amamellen l'épée haute. Il s'écarta juste à temps pour éviter le coup mortel. Une autre fois, il s'aperçut fort bien, grâce à la sagesse de ses déductions, que son oncle avait tracé de fausses pistes à l'aide de pieds d'animaux morts, et de trois vieux chameaux, l'un borgne, l'autre galeux, le troisième sans queue, de manière à l'attirer au fond d'un ravin solitaire. Un autre jour, Amamellen l'envoya ramasser de l'herbe et se cacha lui-même à l'intérieur d'un tas, attendant son neveu. Mais celui-ci découvrit le piège : « Celui-ci respire », dit-il en désignant le tas où était caché son oncle ; et il n'en approcha pas (1).

Ce sont des ruses bien semblables à celles de Loqman, qui, pour se défaire de Loqaïm, dissimule une fosse à l'endroit où son neveu doit passer, ou son épée sous un tas de viande (2). Mais c'est Elias, plutôt qu'Amamellen, qui a hérité de la sagesse de Loqman. C'est lui, par exemple, qui, mariant sa fille à un homme pauvre, répond à une observation d'Amamellen qu'elle augmentera sa

(1) Hanoteau, *Grammaire tamachek'*, p. 146-152.

(2) René Basset, *op. cit.*, p. XXXVI-XXXVIII.

richesse par ses enfants (1), ou montre comment la conversation est le meilleur moyen d'abréger la route (2).

En outre, Elias et Amamellen sont de véritables personnages mythiques, dont on trouve des traces en maint endroit du Sahara (3). Cela les rapproche encore de Loqman, héros mythique lui aussi (Loqman ben 'Ad, cette fois), à qui l'on attribue la construction de la fameuse digue de Mareb.

Quel rapport exact existe-t-il entre la légende composite de Loqman, et celle d'Elias et d'Amamellen ? C'est là une question complexe. Il semble bien qu'il faille écarter l'hypothèse d'un rapport direct, le nom même de Loqman étant inconnu chez les Touaregs ; mais ces personnages ne sont pas sans points communs, aussi bien dans la façon dont on se les représente, que dans les aventures qui leur sont attribuées. Toujours est-il que nous avons affaire, avec Elias et Amamellen, à des personnages tout à fait isolés chez les Berbères, et bien différents, dans l'ensemble, de Si Djoha et de ses similaires.

III. — Contes mensongers. — Randonnées. — Enigmes

Un homme arrive un jour devant un noyer, essaye vainement de faire tomber des noix en lançant des pierres, en tirant des coups de fusil, en les frappant avec un bâton, avec le fusil lui-même ; il y réussit en se servant d'une patte de mouche. Poursuivant son voyage, il détache ses jambes, puis sa tête, et les jette sur son épaule ; il arrive dans un jardin de melons, en prend un. En l'ou-

(1) Masqueray, *Observations grammaticales sur la grammaire touareg, et textes de la Tamahaq des Taïtoq*, p. 166-167.

(2) Masqueray, *ibid.* Ce trait existe ailleurs en Berbérie.

(3) Cf. notamment E. F. Gautier, *Sahara algérien*, Paris, 1908, p. 132 ; voir plus loin, p. 291.

vrant il laisse tomber son couteau à l'intérieur. Il se jette à la nage, plonge à sa recherche, et l'ayant retrouvé, sort du melon... (1).

Quatre amis s'associèrent un jour pour voler : l'un était chauve, l'autre était boiteux, le troisième sourd-muet, le quatrième aveugle. Un jour qu'ils étaient en expédition, l'aveugle s'écria : « Je vois des gens, les voilà ! — J'entends le choc des étriers », confirma le sourd-muet. Le chauve eut peur : « Mes cheveux se dressent sur ma tête ! » dit-il. Et, enfin, le boiteux conclut : « Préparons nos membres pour fuir » (2).

Voilà deux de ces contes. Par ces exemples, on peut juger du caractère qu'ils ont tous. L'esprit de l'auditeur, emporté dans une perpétuelle incohérence, dans un tourbillon de contradictions qui se succèdent avec une rapidité déconcertante, est absolument désemparé; en vain il tente de s'accrocher à quelque chose de solide; toutes les lois logiques sont systématiquement renversées, les valeurs relatives mises sens dessus dessous ; les idées qui se heurtent le plus violemment, les termes les plus contraires, sont perpétuellement accolés ; car la contradiction verbale joue peut-être le plus grand rôle dans ces sortes de jeux d'esprit. Leur succès est énorme : on les retrouve dans la littérature populaire de toutes les nations ; il en existe des dizaines en France même, dans le peuple et parmi les enfants; il s'en crée tous les jours. Certes, si comme l'admet la théorie classique, le comique naît surtout du contraste, ils sont essentiellement comiques, et leur popularité s'explique; mais c'est un comique qui s'adresse aux esprits simples et paraît aux autres singulièrement agaçant ou inepte. Aussi a-t-on essayé par-

(1) Stumme, *Elf Stücke in silha Dialekt von Tazerwalt*, n° X, in *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1894.

(2) Abès, *Première année de langue berbère*, dialecte du Maroc central, p. 91 (Zaïan).

fois de renouveler le genre et de lui donner plus de piquant, en supposant à ces paroles incohérentes un sens symbolique, plus ou moins profond, qu'il s'agit de découvrir : le récit s'apparente alors de près à ces traits de finesse attribués aux personnages dont il est question au précédent chapitre, et qui se présentent d'abord comme des naïvetés ou des actions contraires au sens commun. « Jadis un homme était en route, racontent les Zouaoua; il rencontra une jument qui paissait dans les prés : elle était maigre, décharnée, et n'avait que la peau et les os. Il marcha jusqu'à un endroit où il trouva une jument grasse quoiqu'elle ne mangeât pas. Il alla plus loin et rencontra un mouton qui donnait des coups contre un rocher jusqu'au soir pour y passer la nuit... Plus loin, il vit un homme qui jouait aux boules : ses enfants étaient des vieillards » (1). Mais il rencontra aussi un vieillard qui lui expliqua le sens de ces anomalies : la jument maigre quoiqu'elle mangeât représentait l'homme riche dont les frères ne possèdent rien ; la grasse, l'homme pauvre dont les frères sont riches ; le mouton cherchant à entrer dans le rocher, l'homme qui a une mauvaise maison; le jeune homme père de vieillards, celui qui a épousé une bonne femme et dont les fils en ont pris une mauvaise. Le conte mensonger est devenu un apologue, mais comme on sent que la morale est surajoutée ! Par elle-même, elle semble trahir une origine littéraire : l'Orient a toujours aimé tirer d'une historiette populaire, fût-ce la plus dénuée de sens, un précepte moral. En tous cas, une telle explication d'un conte mensonger est chose rare chez les Berbères : leur âme simple trouve encore un charme suffisant à voir se succéder brusquement toute une série d'idées ou de mots contradictoires ou antilogiques.

---

(1) René Basset, *Contes populaires berbères*, p. 99 ; *Rencontres singulières*.

*
* *

Quelque peu différents sont les récits auxquels on donne le nom de randonnées : mais ils répondent, au fond, à ce même goût pour le conte instable et perpétuellement rebondissant qu'on retrouve souvent chez les esprits simples. La marche de ces récits est la suivante : le héros a besoin d'un autre personnage : homme, animal, ou même objet inanimé, pour qu'il lui restitue une chose qu'il lui a prise, ou lui rende un service qui est de son ressort. Mais le personnage sollicité exige pour s'exécuter une condition qui doit être remplie par un troisième ; celui-ci à son tour renvoie à un quatrième, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'enfin un personnage accepte d'accomplir bénévolement ce qu'on lui demande. On redescend alors la série que l'on vient de remonter, chacun s'exécutant à mesure que la condition exigée est remplie : l'histoire revient par cascades jusqu'à son point de départ, et s'arrête là : tout est rentré dans l'ordre. Mais comme aucun personnage n'a de raison particulière de faire ce qu'on lui demande sans rien exiger en échange, le nombre des péripéties peut être infini, et l'histoire s'allonger au gré du conteur ou plutôt de sa mémoire ; les éléments interdépendants s'enchaînent à perte de vue... Un rat vole du lait à une vieille femme, qui lui coupe la queue, et ne la lui rendra que contre du lait. Le rat va trouver la chèvre, qui lui demande, en échange de son lait, des feuilles du figuier ; celui-ci demande de réparer le canal ; le maçon le fera en échange d'un mouton ; le berger le donnera contre un chien ; le rat va chercher un chien et le donne au berger, qui donne le mouton au maçon, qui répare le canal pour le figuier, qui donne des feuilles à la chèvre, qui donne du lait au rat, qui le porte à la vieille en échange de sa queue (1).

(1) René Basset, *Nouveaux contes berbères*, p. 168 (Aït Ferah). Voir une randonnée ayant sensiblement le même point de départ

La randonnée peut être plus longue et plus étrange encore. L'alouette et la charrue vont ensemble couper du bois à la forêt; la première laisse tout faire à la charrue. Comme celle-ci se repose un moment, l'alouette lui vole son foulard de tête. La charrue lui crie : « Rends-le moi ! — Donne moi une grappe de raisin ! » La charrue va trouver la vigne, qui lui demande une goutte d'eau ; la fontaine demande d'amener des jeunes filles qui danseront ; les jeunes filles demandent des sandales, le savetier demande un jeune chien ; la chienne demande de la délivre de jument; la jument demande de l'orge en herbe ; les moissonneurs demandent des faucilles ; le forgeron demande un cruchon de soupe; la charrue va dans un douar, crie : « Hé, gens ! le chacal a dévoré toutes vos brebis ! » Les gens sortent des tentes ; la charrue en profite pour faire la soupe qu'elle va porter au forgeron, qui lui donne des faucilles, qu'elle porte aux moissonneurs, qui lui donnent de l'orge en herbe, qu'elle porte à la jument, qui lui donne de sa délivre, qu'elle porte à la chienne, qui lui donne un jeune chien, qu'elle porte au savetier, qui lui donne des sandales, qu'elle porte aux jeunes filles, qui vont danser près de la source, qui lui donne une goutte d'eau, qu'elle porte à la vigne, qui lui donne une grappe de raisin, qu'elle porte à l'alouette, qui lui rend son foulard de tête... (1). Enfin ! cet enchaînement perpétuel, cet engrenage dans lequel on se sent entraîné, finissent par produire un véritable sentiment de malaise : c'est comme un de ces mauvais rêves, dans lesquels, sitôt qu'on croit toucher au but, surgit toujours un empêchement imprévu. On a l'impression d'un continuel recommencement, d'un piétinement qui ne cessera pas...

(une mouche tombée dans du lait, et à qui une vieille femme enlève la queue), mais suivant une marche un peu différente, in *Contes populaires berbères*, p. 95 (Zouaoua).

(1) Laoust, *Etude sur le dialecte berbère des Ntifa*, p. 344-347.

Et pourtant ces récits obtiennent un très grand succès. Ils sont nombreux en Berbérie, dans toutes les régions. Ils le sont aussi dans bien d'autres pays du monde, et font encore aujourd'hui la joie de nos campagnes européennes (1). Ils ont même pénétré dans la littérature. Mais bien entendu, à condition de prendre une valeur symbolique et morale. On connait le célèbre conte du tailleur de pierres qui, voyant passer le roi, désira être celui-ci, le devint, fut incommodé par le soleil, désira l'être, inonda le monde de ses rayons jusqu'au jour où un nuage vint le voiler; il fut ce nuage, versa des trombes d'eau qui entraînèrent tout sur la terre; seul un roc lui résista : il souhaita devenir ce roc, mais vit s'avancer vers lui un tailleur de pierres, et se retrouva comme devant. Ce récit est encore une randonnée, bien que d'un genre un peu différent, et qui ne se retrouve pas chez les Berbères ; mais la valeur morale qu'il a prise est visible : comme un conte mensonger, une randonnée peut se muer en apologue. Les Berbères n'en sont pas encore là : la randonnée leur plaît pour elle-même. Elle leur plaît tant, qu'elle peut s'insérer dans un conte merveilleux : le héros n'obtiendra le secours qu'il réclame d'un être puissant, que contre remise d'un objet appartenant à un autre être, lequel fait ses conditions à son tour. Et ce sont autant d'épisodes nouveaux qui viennent s'ajouter au conte.

Il arrive même que la randonnée serve de cadre à un conte complexe, et soit le lien unissant les différents récits qui le composent. Un homme va demander au roi la main de sa fille ; le roi la lui promet s'il lui rapporte l'histoire du marchand qui vend des noix contre des soufflets; mais celui-ci ne consentira à la raconter qu'en échange de *l'histoire de l'homme qui donne à sa mule*

(1) Sur les randonnées, cf. surtout René Basset, *Contes populaires berbères*, p. 197-200, et *Revue des Traditions populaires*, *passim*.

cinq cents coups de bâton par jour ; celui-ci, à son tour, réclame l'histoire du savetier marocain qui coud sa propre main, et ce dernier renvoie le héros à l'homme qui pile du diamant dans un mortier. Enfin, celui-ci raconte son histoire, et les autres s'exécutent à tour de rôle (1). Mais on a déjà reconnu que ce moyen artificiel d'unir des histoires sans rapport entre elles dérive directement des prologues-cadres qui sont de règle dans les recueils orientaux ; au reste, rien de berbère dans tout ce conte : les histoires sont orientales. On ne saurait donc regarder cette forme de randonnée-cadre comme nationale dans l'Afrique du Nord. Mais les Berbères l'ont accueillie, et c'est encore une preuve de plus de l'attrait que possède pour eux ce genre de contes.

On trouve encore chez les Berbères des randonnées d'une catégorie un peu différente, qui ne reviennent pas à leur point de départ. Ce sont celles qui montrent un imbécile arrivant, par échanges successifs et désavantageux, à n'avoir plus rien en mains, au lieu d'une chose précieuse qu'il possédait au début; ou au contraire un personnage astucieux parvenant par le moyen inverse à acquérir un objet de grande valeur, en partant de rien. Le second cas se retrouve le plus fréquemment chez les Berbères : il arrive même que les procédés d'échange ne soient que médiocrement honnêtes. Un chacal a une épine dans la patte : il se la fait retirer par une vieille, qui la jette. Le chacal de pousser les hauts cris : « Je veux mon épine ! » Il ne se calme que contre un œuf. Il va demander l'hospitalité dans une maison, place son œuf dans la crèche du bouc, le mange pendant la nuit; au matin, il prétend que le bouc a mangé l'œuf, et se fait donner l'animal en dédommagement. Par le même moyen, il échange ce bouc contre un cheval, le cheval contre une vache, et

(1) Le Blanc de Prébois, *Essai de contes kabyles*, fasc. I. *Histoire du marchand de noix au soufflet*.

enfin la vache contre une jeune fille. Mais au lieu de celle-ci, quand il ouvre le sac dans lequel on devait la lui remettre, il trouve deux lévriers qui le dévorent (1). Le sac et les lévriers, nous les verrons souvent jouer le même rôle dans les contes d'animaux : ils viennent fort à propos ici pour donner une morale à l'histoire. Mais cette morale n'est nullement nécessaire : elle est même exceptionnelle dans les randonnées de ce genre. Il existe, dans la même région, une variante de ce conte : les péripéties, un peu plus nombreuses, sont analogues; mais le chacal est remplacé par un enfant, et celui-ci emmène la jeune fille sans le moindre châtiment (2). Au fond, l'astuce n'est blâmable que quand elle ne réussit pas à son auteur.

*
* *

Les devinettes sont nombreuses chez les Berbères comme dans toutes les littératures populaires. Malheureusement, l'attention des enquêteurs s'est rarement portée sur elles : aussi n'en possédons-nous qu'un petit nombre. Celles de Kabylie sont les mieux connues : Ben Sedira en a noté cent dix (3) pour sa part, et l'on en retrouve encore quelques-unes dans d'autres recueils (4). M. Stumme en a recueilli une trentaine dans le Tazeroualt (5), M. Boulifa une vingtaine dans la région de Demnat (6), M. Abès une douzaine chez les Aït Ndhir (7) ; d'autres

(1) Rivière, *Contes populaires de la Kabylie du Djurdjura*, p. 79-81, *Le Chacal.*

(2) *Ibid*, p. 95-97, *L'enfant.*

(3) *Cours de langue kabyle*, Alger, 1887.

(4) Notamment in René Basset, *Contes populaires berbères*, p. 125-126 (Zouaoua).

(5) *Märchen der Schluh von Tazerwalt*, p. 66-68 et 194-196.

(6) Boulifa, *Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*, p. 102-106. (Enigmes d'ahidous).

(7) *Archives berbères*, t. III, 1918, fasc. IV.

régions, nous en avons très peu : quelques-unes des Beni Menacer (1), deux ou trois encore ici et là, et c'est tout. C'est peu de chose, si l'on songe que le P. Giacobetti a pu recueillir six-cent-trente-et-une énigmes arabes en deux points seulement, à Saint-Cyprien-des-Attafs et à Medina dans l'Aurès (2). Or, si elles semblent moins perfectionnées en pays berbère qu'en pays arabe (3), elles y sont du moins très goûtées.

Les énigmes berbères ne se distinguent pas, dans leur contenu, de celles qu'on retrouve chez les autres peuples. Il s'agit, en somme, de dissimuler un objet familier sous une image piquante, et plus ou moins adroitement adaptée. A l'interlocuteur de montrer sa finesse en découvrant que l'animal sans moelle ni cervelle est la marmite (Demnat), ou qu'un nègre pendu par le milieu du ventre n'est autre qu'une olive (Beni Menacer).

Ces images sont de valeur diverse : il en est d'une grossièreté et d'une obscénité révoltantes; il en est aussi qui sont vraiment poétiques. A côté des énigmes les plus crues, les Chleuhs de l'Atlas, en songeant à la splendeur étoilée du ciel nocturne, posent celle-ci, dont l'image, bien conforme au génie populaire, se retrouve dans la plus haute poésie :

---

(1) René Basset, *Nouveaux contes berbères*, p. 190.

(2) *Recueil d'énigmes arabes populaires*, Alger, 1916. Pour la bibliographie des énigmes arabes du Nord de l'Afrique, cf. René Basset, *Revue des Traditions populaires*, 1917, p. 187. Le second point où le P. Giacobetti a mené son enquête se trouve en pays berbère : il est donc vraisemblable que plusieurs des énigmes qu'on lui a rapportées en arabe parlé soient en réalité berbères ou existent chez ces populations. Mais le départ est impossible à faire.

(3) Cf. Giacobetti, *op. cit.* (introd.), les règles auxquelles doivent obéir les énigmes. Sauf en cas d'ahidous (v. plus loin p. 197 et 338) elles sont rarement rythmées chez les Berbères.

Quel est le champ ensemencé sans laboureur, moissonné dans la journée, qui repousse le soir ? (1).

Ces devinettes cosmologiques ne sont pas les plus nombreuses. Le soleil et la lune, leur course à travers le ciel, l'orage et les éclairs, y prêtent un peu, mais il faut d'ordinaire chercher le mot plus près de terre. C'est quelque objet familier, instrument de travail ou ustensile de ménage, quelque animal, domestique ou sauvage, quelque arbre ou quelque fruit, quelque vêtement, quelque partie du corps humain, la tête, la bouche avec la langue et les dents, les mains ou les pieds... Il peut y avoir, à propos d'un même objet, un grand nombre d'énigmes différentes : certains y prêtent tout particulièrement. Ainsi les yeux : ils sont tour à tour deux petits chevaux qui courent toute la journée sans se fatiguer, deux petits chevreaux qui voyagent toujours ensemble sans que l'un connaisse l'autre (Tazeroualt), des mers sans marins (Demnat), des négresses dans des blanches (Zouaoua) ; la liste est loin d'être complète. Parmi les objets inanimés, le chemin apparaît souvent : il est long et n'a pas d'ombre (Chtouka) ; il t'accompagne constamment et tu ne le payes pas (Tazeroualt). Il est des images pour ainsi dire obligées : le peigne à cheveux ou à tisser devient un animal à grandes dents. Il en est d'autres qui, pour sembler moins naturelles, n'en sont pas moins répandues dans toute l'Afrique du Nord, chez les arabisés comme chez les Berbères. Chez les Chleuhs du Tazeroualt et chez les Hoouara du Sous, leurs voisins, la flamme de la lampe

---

(1) .... Et Ruth se demandait
Immobile, ouvrant l'œil à demi sous ses voiles,
Quel Dieu, quel moissonneur de l'éternel été,
Avait, en s'en allant, négligemment jeté
Cette faucille d'or dans le champ des étoiles.

(Victor Hugo, *Ruth et Booz*).

On compare aussi le ciel, chez les arabisés, à une prairie où paissent des troupeaux (Giacobetti, n° 23).

est un grain de blé qui remplit une chambre (1) ; elle est grosse comme une fève et remplit la chambre et le cabinet, disent les arabisés d'Algérie et de Tunisie (2) ; ou encore : Une queue de rat remplit (de lumière) la maison (3). Les souliers, caractérisés par leur horreur de l'eau, sont partout des animaux qui se dérobent en arrivant à la rivière. Les énigmes circulent d'une tribu à l'autre, d'une langue à l'autre, avec la plus grande facilité. Comme elles n'ont qu'assez rarement pour point de départ un jeu de mots, les énigmes, familières à tous, sont comprises et goûtées partout. Les exemples qui précèdent suffisent à montrer leur caractère ordinaire : la littérature populaire a devancé les *Histoires naturelles* de Jules Renard.

Les énigmes sont le plus souvent un simple divertissement; il arrive parfois, pourtant, qu'elles prennent un autre caractère. D'abord, ce divertissement n'est pas toujours sans danger. Chez les arabisés d'Algérie, on ne s'en propose jamais le jour, par crainte du même châtiment que si l'on narrait un conte merveilleux : la teigne sur les enfants (4); ou bien l'on prend, pour les contes et pour les énigmes, les mêmes précautions (5). Il est d'autres rapports entre ces deux genres littéraires. Un conteur des Temsaman commence son récit par ces mots : « Je vais vous poser une énigme ! » (6). Et les conteuses de la région de Blida en proposent véritablement une — d'ail-

(1) Stumme, *op. cit.* n° 18. Socin et Stumme, *Der Arabische Dialekt der Houwara*, n° 5.

(2) Stumme, *Neue tunisische Sammlungen*, Leipzig 1896, n° 48 ; Mejdoub Kalafat, *Choix de fables en arabe parlé*, Constantine, 2e éd., 1900.

(3) Giacobetti, *op. cit.*, n° 430.

(4) *ibid.*, p. X.

(5) Desparmet, *Ethnographie traditionnelle de la Mettidja*, *Revue Africaine*, 1918, p. 45.

(6) Biarnay, *Etude sur les dialectes du Rif*, p. 241.

leurs toujours la même — avant de se mettre à conter (1). Il n'est pas rare qu'on trouve des énigmes dans le corps même d'un conte merveilleux ; mais celles-là ne doivent pas être résolues par les auditeurs : c'est l'affaire du héros, et de sa subtilité dépendra son sort. S'il ne trouve pas le mot, il sera mis à mort; s'il le découvre, il épousera la princesse, par exemple, ou bien il recevra la moitié du royaume. C'est un thème des plus fréquents, et dans les contes merveilleux de tous les pays. Il a même passé dans la légende : l'énigme du sphinx est célèbre, ou encore celles que s'adressaient les rois, et que résolvait Esope (2).

Tout à fait intéressantes dans ces légendes ou dans ces contes sont les énigmes qui sont proposées par un sexe à l'autre : que le héros, pour épouser la princesse, doive résoudre une énigme qu'elle lui proposera; ou au contraire, lui en proposer une qu'elle ne pourra résoudre (3). Car il existe chez les Berbères du Maroc une coutume quelque peu analogue. Au cours des danses mêlées de chants, auxquels prennent part des individus des deux sexes, et que l'on nomme le plus généralement *ahidous* dans le Moyen Atlas, *lhadert* chez les Chleuhs, il se livre souvent entre le chœur des hommes et celui des femmes, de véritables luttes d'énigmes, chaque camp cherchant à proposer une devinette que le camp adverse ne pourra résoudre ; si l'un d'eux y parvient, il triomphe bruyamment, tandis que le vaincu ressent profondément l'humiliation de la défaite. Ce sont ces occasions que l'on choisit pour se proposer les moins délicates énigmes : les

(1) Desparmet, *Contes populaires sur les ogres*. Introduction.

(2) Les légendes de ce genre sont extrêmement nombreuses : cf. Sébillot, *Le Folk-Lore*, Paris, 1913, p. 52-57. Il est même possible que quelques-unes aient un fondement réel. Chez les arabisés d'Algérie, de gros enjeux sont parfois le prix de qui trouve le mot d'une énigme.

(3) Voir des exemples historiques ou légendaires dans Sébillot, *op. cit.*, p. 53-54.

filles des Berbères ne reculent devant aucun mot cru, et l'accompagnent des réflexions les plus désobligeantes pour leurs adversaires masculins : ceux-ci le leur rendent sans le moindre scrupule (1).

Est-ce alors une lutte de subtilité ? Plus encore, semble-t-il, de mémoire. Certes, il peut se créer des énigmes nouvelles à chaque instant (2). Mais leur nombre est très faible, comparé à celui des devinettes traditionnelles. C'est ce qui explique comment cette joûte peut être, au cours de l'*ahidous*, extrêmement rapide et se prolonger très longtemps. Les adversaires n'auraient pas plus le temps d'improviser l'énigme que de la deviner. Le premier travail, pour un esprit simple, n'exige pas un mince effort.

C'est leur répétition et leur fixité ordinaire qui font proprement de ces énigmes un genre littéraire et pas seulement un simple passe-temps. Elles ne diffèrent pas, à ce point de vue, des autres productions de la littérature orale; elles sont soumises aux mêmes lois de production, de transmission et de conservation; en outre, et ce n'est pas le moins intéressant en elles, si humbles qu'elles puissent paraître au premier abord, elles jouent un rôle social qui n'est pas sans importance, bien visible encore aujourd'hui.

---

(1) Cf. Boulifa, *Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*, p. 102-106.

(2) Le P. Giacobetti en a relevé, chez les arabisés d'Algérie, de fort récentes, faisant allusion à des objets nouvellement arrivés d'Europe.

LES CONTES D'ANIMAUX

Parmi les contes populaires, ceux qui mettent en scène non plus des hommes, des ogres ou des génies, mais des animaux, et les font parler et agir comme des humains, forment une catégorie qui mérite d'être étudiée à part. Ils existent chez tous les peuples, partout présentent des caractères analogues ; et grâce à la fortune littéraire qu'ils ont connue de bonne heure, ils comptent parmi les plus anciens monuments de la littérature populaire dont nous ayons conservé le souvenir. Leur très haute antiquité est fréquemment attestée sous la forme de fables, qui pourtant, nous le verrons, n'en sont vraisemblablement qu'un aspect déjà très évolué.

Leur présence au début de toutes les littératures populaires n'a rien de surprenant. La tendance animiste que l'on trouve profondément implantée dans tout esprit peu évolué, assez forte pour lui faire attribuer à des objets inanimés une conscience analogue à la sienne, devait fatalement amener l'homme à supposer des sentiments, des passions ou des pensées de même ordre que les siens propres aux êtres animés qu'il voyait se mouvoir autour de lui, chercher comme lui leur nourriture, piller ses basses-cours et ses jardins, ou, domestiques, les défendre et répondre à sa voix. Au reste, de nos jours encore, et dans notre société cultivée, il suffit d'avoir entendu quelque histoire de chasseur pour se rendre compte combien notre esprit est prompt à faire des animaux qui nous entourent des êtres raisonnant comme nous, habiles surtout à combiner des ruses pour nous dépister, ou à dé-

jouer nos pièges. Chaque espèce, pour le chasseur, a son caractère propre, ses ruses spéciales — et souvent réelles — en un mot, sa personnalité.

Ainsi il se créa un certain nombre de types d'animaux, individus représentatifs d'une espèce, à qui l'on prêta le genre d'esprit que l'on adaptait le plus naturellement à l'aspect de celle-ci ou aux mœurs qu'on lui connaissait. Bien que les récits qui les concernaient fussent aussi irréels que les contes merveilleux, ou plutôt appartinssent à ce même monde mystérieux où ceux-ci se meuvent, et qu'on accordât aux uns et aux autres sensiblement le même degré de créance, cependant contes d'animaux et contes merveilleux se distinguent par plus d'un trait. Les premiers sont en général beaucoup plus simples; il semble bien que le thème unique, qui en matière de contes merveilleux est une abstraction, se rencontre assez souvent dans les contes d'animaux, même à leur début. C'est que ces contes sont destinés moins à captiver l'esprit par une suite d'aventures, qu'à l'égayer par le récit d'une ruse piquante, par un trait de mœurs, vrai ou faux. A ce titre, ils ne sont plus, en Berbérie, comme les contes merveilleux, réservés aux femmes : si les conteuses en possèdent un grand nombre dans leur répertoire, beaucoup existent aussi dans celui des hommes; ils se les racontent entre eux au même titre qu'une histoire joyeuse.

Une théorie récente a cru pouvoir supposer à ces contes une origine bien plus relevée. Des récits où les animaux parlent et agissent comme les hommes, et au besoin leur donnent des conseils de prudence et de sagesse, présentent trop d'analogies avec les légendes de héros civilisateurs à forme animale et les différentes croyances englobées sous le nom générique de totémisme, pour qu'on n'ait point essayé de les rattacher originairement à celui-ci. Aussi M. Van Gennep a-t-il pu écrire : « On voit nettement que le totem est un être à la fois animal et humain, conception qui se retrouve dans les fables d'Esope et même dans celles de La Fontaine... Le stade intermé-

diaire entre la légende australienne et la fable européenne constitue une vaste catégorie de récits qui se rencontrent à peu près partout... »(1), et d'après l'exemple que donne M. Van Gennep, cette catégorie de récits, ce sont les légendes explicatives concernant l'origine de chaque espèce animale.

Mais si nous pouvons admettre qu'entre ces légendes explicatives et le cycle des légendes totémiques la chaine est peut-être ininterrompue, il paraît difficile qu'on puisse y rattacher aussi les simples contes d'animaux, nullement explicatifs, comme sont ceux qui nous occupent. En Berbérie, les deux catégories de récits coexistent; nous le verrons plus loin : chaque animal, du moins chaque animal sauvage fut un homme ou une femme que Dieu, pour un motif quelconque, métamorphosa. Et ces mêmes animaux, chacal, hérisson, chat, cigogne, etc., ce sont ceux que nous retrouvons dans nos contes d'animaux ; mais cette fois, combien différents ! Dans leur caractère, leurs mœurs, leurs aventures, aucun rapport avec les animaux des légendes explicatives : les deux séries de récits ne concordent nullement; un esprit tout différent les anime. Aussi semble-t-il assez difficile de penser avec M. Van Gennep (2) que « la fable sous sa forme moderne est un point extrême de toute une catégorie de récits qui a pour autre forme extrême la légende totémique ». Ce sont deux séries distinctes, dont il serait bien téméraire d'affirmer la communauté d'origine.

Ce qui frappe avant tout dans nos contes d'animaux, c'est tout ce qu'ils dénotent d'observation journalière. Le monstre en est absent; la première place y est rarement tenue par les animaux dont l'homme redoute la force et la férocité; les grands fauves n'y jouent guère le rôle que nous pourrions attendre d'eux. Le plus sou

(1) *La Formation des Légendes*, Paris, 1910, p. 23.

(2) *Ibid.*, p. 25.

vent, dans les épopées animales qui n'ont pas encore subi une longue évolution littéraire, ils ne représentent guère que la force brutale, et à ce titre, on les montre assez volontiers vaincus par la ruse de plus petits qu'eux. Petite vengeance indirecte que l'homme tire de l'effroi qu'ils lui inspirent. Mais il est une autre raison pour laquelle il ne leur attribue nul trait de finesse : c'est qu'il les connaît très mal. Leur observation est malaisée, et leurs mœurs restent quelque peu mystérieuses : l'homme s'attache donc au seul trait qui le frappe en eux. Ce n'est que bien plus tard, qu'étant roi parce que fort, le lion deviendra un justicier. Mais les nègres africains ou les Hindous, qui ont pu apprécier l'intelligence de l'éléphant, ne se font pas faute, malgré sa force, de la lui reconnaître dans leurs contes. D'autre part, les animaux domestiques, bœufs et moutons surtout, l'homme les connaît assez pour s'être rendu compte que leur astuce est fort bornée; la nécessité où il se trouve de veiller sur eux chaque nuit, lui a montré qu'ils ne sont pas de taille à se défendre seuls contre les appétits des fauves. Cette observation a déterminé leur rôle habituel dans les contes d'animaux, celui de victimes, assez effacées, des héros principaux. Le chien, l'auxiliaire de l'homme, a un rôle plus marqué, une personnalité mieux définie, et déterminée elle aussi par la fonction qu'il remplit dans la vie de chaque jour : protecteur du troupeau, il est, dans les contes, son défenseur contre la traîtrise de ses ennemis : dressé à la chasse, il est l'adversaire constant du loup, du chacal et du renard. Car les voilà, les héros les plus ordinaires : les petits fauves et les petits animaux que l'on rencontre fréquemment dans la campagne. Ils sont parmi ceux que l'homme connaît le mieux, parce qu'il les chasse, et par là-même a dû apprendre à connaître leurs ruses et leurs détours ; ou parce qu'ils l'ont frappé par une particularité plaisante. L'homme est friand de traits d'esprit ou de finesse; et il se trouve que ces animaux sont parmi les plus fins et les

plus rusés. Son esprit antithétique le porte à voir avec plaisir une apparente faiblesse triompher de la force brutale ; et ces animaux sont parmi ceux que la nature a le plus admirablement pourvus pour la résistance, donnant à l'un la vitesse, à l'autre une cuirasse. Ce n'est pas au hasard que l'homme les a choisis pour ses héros préférés : s'il a brodé sur leurs aventures ou sur leur esprit, c'est qu'il trouvait un excellent point de départ : il a prêté aux riches. Il en a fait des êtres comme lui, et plus tard, constituant la société des animaux sur le modèle humain, il fit de chaque espèce un personnage au caractère bien déterminé. Sous l'animal, de plus en plus l'homme apparut ; et dès lors le conteur put se permettre de prendre vis-à-vis de la vérité zoologique la plus entière liberté, de supposer à chaque animal les régimes alimentaires les plus extravagants, et d'imaginer les associations les plus inattendues.

Ces confusions furent cependant encore aidées par la facilité extraordinaire avec laquelle voyagèrent les contes d'animaux. La diffusion des thèmes merveilleux, si aisée et si rapide, n'en approche pas. Sans doute, leur forme plus brève, leur tour plus plaisant, favorisèrent cette expansion. Mais passant d'un pays à l'autre, un thème ou un groupe de thèmes animaux avaient plus de chances encore de se modifier qu'un thème merveilleux : celui-ci est en effet tout entier d'imagination; l'autre repose sur une base réelle, changeante selon les régions. Les animaux ne sont pas partout les mêmes; ce n'était point une raison pour que les traits plaisants qui se rapportaient chez un peuple à un animal n'existant pas chez un autre peuple, ne passassent pas chez ce dernier. Deux cas alors se présentaient. Ou bien l'on adoptait le héros en même temps que les thèmes; et il s'introduisait dans le folk-lore un animal inconnu dans la faune, tendant très vite, par suite, à s'écarter de son modèle et à devenir entièrement factice et symbolique : tel le lion en Europe occidentale. Ou bien, ce qui arrivait plus souvent, le

héros ne suivait pas les thèmes, et ceux-ci se reportaient en bloc sur l'animal qui lui ressemblait le plus, réellement, ou dans l'idée qu'on se faisait de son caractère. Ainsi, selon les contrées, le loup se substitua à l'ours, le renard au chacal ou le chacal au loup.

Cette non-concordance de la faune était donc déjà une grande cause de permutations de héros. Il faut y joindre une autre. Chaque peuple, généralisant pour son compte, avait incarné chaque qualité ou chaque défaut dans une espèce animale, créant un héros qui souvent ne coïncidait pas avec le héros équivalent chez la population d'à-côté. Le type de l'animal rusé est en Europe le renard ; au Soudan, par exemple, il est le lièvre, et en Berbérie, le hérisson ou le chacal. Tel groupe de thèmes attribué au renard chez les uns, se retrouvera donc chez les autres dans la légende du lièvre. En conséquence, surtout dans les régions de transition et dans celles où une évolution avancée n'a pas encore rigoureusement systématisé les types, il pourra y avoir quelque flottement dans l'attribution des thèmes. Le lièvre, en Berbérie, usurpe quelquefois le rôle du hérisson : visible influence soudanaise.

D'autre part, la diffusion des thèmes animaux fut favorisée de très bonne heure par les circonstances littéraires, dont le rôle fut grand en ces matières. En effet, quelle que soit leur origine, les contes d'animaux eurent une fortune littéraire plus brillante et surtout plus rapide que les contes merveilleux. Ceux-ci apparaissent bien quelquefois dans des monuments littéraires fort anciens, dans la Bible, dans l'Odyssée, voire chez Hérodote. Mais ils n'étaient introduits dans ces œuvres qu'à la condition essentielle de perdre justement leur caractère de contes merveilleux, et de se donner pour faits d'histoire. Les contes d'animaux, eux, furent traités pour eux-mêmes.

Ils durent ce succès à ce qu'ils n'étaient point des « contes de bonnes femmes », mais des récits courts, plai-

sants, et surtout contenant des traits d'où les gens d'esprit pouvaient aisément dégager un symbole. Dans un but littéraire, et pour se les appliquer, l'homme redemanda aux contes d'animaux les traits humains qu'il leur avait prêtés. De chaque récit pouvait se tirer une conclusion morale, car il serait difficile d'imaginer un récit quelconque qui soit, au sens large, moralement indifférent; mais cette conclusion restait presque toujours implicite, souvent inaperçue. Rarement elle est dégagée dans le conte d'animaux proprement dit, et encore, dans ce cas, a-t-elle les plus fortes chances de n'être nullement celle à laquelle nous nous serions attendus, et d'apparaître fort maladroite. L'homme d'esprit creusa l'accidentel symbole, découvrit son plus plausible sens, en tira une morale, qui par un étrange renversement des termes, devint l'élément principal, dont le récit ne fut plus que le prétexte ou la démonstration : du conte d'animaux il fit la fable. Celle-ci passa dans le domaine courant comme y passa le proverbe, avec qui elle présente de nombreuses affinités. Comme lui, elle est une image dont le sens exact a disparu devant le sens symbolique ; elle peut servir aux mêmes fins. Au reste, il y a fréquente confusion, et il n'est pas rare qu'une morale de fable littéraire reste dans la langue comme proverbe.

Mais tandis que de nombreux fabulistes faisaient de la fable un genre littéraire spécial, et, non contents de puiser dans le fonds populaire, inventaient parfois eux-mêmes de nouveaux symboles analogues, son prototype, l'antique conte d'animaux, dégagé de toute adjonction factice, continuait à vivre ainsi qu'auparavant dans les milieux populaires; mais de plus en plus ses thèmes tendaient à se systématiser et à se grouper autour d'un personnage central.

L'évolution se poursuivant, un jour ces contes eux-mêmes reçurent droit de cité dans la littérature. Peut-être en cela l'existence des fables leur apporta-t-elle une

aide précieuse. Les recueils de fables, si en honneur chez les clercs et dans les écoles du moyen-âge, ne furent pas sans influence sur le roman de Renart (1); les fables et les paraboles si nombreuses en Orient, sur le Pantchatantra. Mais ces recueils sont bien l'aboutissant littéraire de nos contes d'animaux. La Berbérie, qui en possédait les éléments, n'alla jamais aussi loin.

*
* *

Un des traits qui différencient encore, en Berbérie, les contes d'animaux des contes merveilleux, c'est l'origine de leurs éléments. Pas plus les uns que les autres, ils ne paraissent provenir du pays même. Mais tandis que les contes merveilleux semblent être arrivés pour la plus grande partie par l'intermédiaire des Arabes et que les thèmes occidentaux n'y apparaissent qu'en minorité, les thèmes des contes d'animaux ont une origine infiniment plus variée.

Certes, des éléments orientaux s'y rencontrent : pèlerins et marchands ont introduit des contes d'animaux en même temps que des contes merveilleux. D'importants groupements de thèmes, comme celui du *Chacal taleb* que nous étudierons plus loin, sont presque uniquement composés de thèmes orientaux ; la version berbère du *Cheval et du Loup*, ici le lion, le chacal et le mulet, s'apparente aux versions orientales de cette fable. Les influences littéraires ont été moins sensibles. Le *Kalila et Dimna* n'a pas rencontré en Berbérie le même succès

(1) La théorie de Paulin Paris, d'après laquelle le roman de Renart serait sorti tout entier de cette littérature dérivée des fabulistes, a été réduite à ses justes proportions par Sudre, *Les Sources du Roman de Renart*, Paris, 1893, qui sans méconnaître l'importance de cette inspiration, a montré cependant la part beaucoup plus considérable due à la littérature populaire. Voir pourtant une critique de la théorie de Sudre, dans L. Foulet, *Le roman de Renart*, Paris, 1913.

que les *Mille et Une Nuits*. Peut-être a-t-il été traduit en berbère, en tout ou en partie ; mais c'est plus que douteux (1). Quelques thèmes peuvent être passés de ce recueil ou de ses diverses recensions dans le folk-lore berbère ; tel celui du chacal poussant à se battre, par ses intrigues, le lion et le taureau; celui du voyageur tirant d'un puits un certain nombre d'animaux, dont un serpent, puis un homme, et qui, dénoncé par celui-ci comme étant l'auteur de vols que les animaux, reconnaissants, commettent effectivement pour lui, serait mis à mort s'il n'était sauvé par l'adresse du serpent : thème que l'on retrouve fortement altéré, et contaminé par le conte du *Trésor pillé*, chez les Chleuhs du Tazeroualt (2); tel le thème par lequel commence la plupart du temps l'histoire du *Chacal taleb*, l'oiseau effrayé par les menaces du chacal, lui jetant ses petits; et quelques autres encore. Dans l'ensemble, ces emprunts sont peu nombreux, et la plupart du temps ils sont tellement éloignés du texte oriental, qu'on peut se demander s'il y a réellement emprunt, même indirect, ou persistance du thème oral dont se sont inspirées les versions littéraires.

Quelques éléments vinrent du Soudan, où les contes d'animaux sont nombreux. Ces éléments se retrouvent surtout dans les régions du Sud marocain ou algérien, qui sont en relations constantes avec les populations soudanaises et ont été fortement influencées par elles. Ils sont bien plus nombreux encore, naturellement, chez les Berbères qui vivent en contact perpétuel avec elles, comme les Zenaga du Sénégal. Nous avons déjà vu que le rôle

---

(1) Parmi les textes berbères rapportés par Delaporte et qui sont à la Bibliothèque nationale, se trouve un conte du *Kalila et Dimna* (*Le singe et le charpentier*), traduit en dialecte chleuh. Mais on peut se demander s'il ne s'agit pas là d'une traduction faite à la demande de Delaporte lui-même. Rien depuis cette époque n'est venu confirmer l'existence d'un pareil texte chez les Berbères.

(2) Stumme, *Elf Stücke*... II. *L'histoire de l'homme et des animaux qu'il tira du puits*, p. 7-8, 16-18 du t. à p.

joué accidentellement par le lièvre est dû, selon toute vraisemblance, à une influence soudanaise. Mais dans l'ensemble des contes berbères d'animaux, cet élément ne tient pas une place bien considérable.

Par contre, tout en tenant compte des différences profondes qui les séparent, notamment en ce qui concerne certains personnages et leur caractère, il est impossible de ne pas remarquer dès l'abord les affinités étonnantes que présentent les contes berbères d'animaux, pris un à un, avec les versions occidentales de ces mêmes contes : soit qu'elles se transmettent encore dans la tradition orale, soit qu'on les trouve relatées dans les recueils littéraires des fabulistes médiévaux ou dans les diverses branches du roman de Renart. D'où viennent ces affinités ? Y eut-il entre l'Europe occidentale et l'Afrique du Nord des échanges, emprunts mutuels où les Berbères pourtant auraient reçu plus qu'ils ne donnaient ? Et quand eurent-ils lieu ? Les conquérants musulmans de l'Espagne et du sud-ouest de la France, dont beaucoup étaient des Berbères, les rapportèrent-ils avec le butin qu'ils firent ? Ou ces transmissions se firent-elles plus anciennement ? Et quel fut le rôle des Juifs, que l'on peut soupçonner considérable ? Autant de problèmes aujourd'hui insolubles; mais le fait est aisé à constater. Sans qu'il soit besoin d'attirer l'attention sur chaque cas, l'on n'aura aucune peine, quand nous parlerons des aventures du chacal, du hérisson ou du chien, à retrouver fort souvent en elles, sous une forme peut-être moins évoluée, des thèmes qui nous sont depuis longtemps familiers et dont on chercherait vainement l'origine directe en Orient. Seulement, s'ils sont appliqués parfois aux mêmes personnages, ils le sont plus souvent à d'autres.

*
* *

Ainsi, le personnage central de ces contes berbères est un animal totalement inconnu en Europe, le chacal ; et,

par contre, le loup et le renard, personnages principaux en Europe, sont, l'un, tout à fait ignoré, et l'autre, fort rare en Berbérie (1). Cela seul suffirait, malgré l'analogie ordinaire des thèmes, à différencier très nettement la littérature animale de l'Europe occidentale de celle de la Berbérie, et à lui donner un tout autre caractère d'ensemble. Car si le chacal présente bien des traits du renard, il est plus fort et plus féroce que lui, il dévaste les champs comme les basses-cours, et ne craint pas, à l'occasion, de s'attaquer aux troupeaux. En même temps qu'il est le renard de Berbérie, il en est le loup; tenant le milieu entre ces deux personnages, s'il est le plus souvent Renart dans les contes, il y représente aussi quelquefois Isengrin; il réunit dans sa personne celle des deux compères, tour à tour trompeur et trompé, rusé et ridicule, astucieux et bafoué, et, en fin de compte, fort souvent mis à mal. Non pas que son caractère soit incohérent : ce maître ès ruses est toujours le même ; ses tromperies réussissent ou tournent mal, en raison non de sa plus ou moins grande astuce, mais de la plus ou moins grande intelligence de ses partenaires. Il est intéressant de constater combien la littérature animale des Berbères est centralisée autour de ce personnage; il est le héros de tous les traits plaisants. Il est vrai que ceux-ci étant surtout, par la loi même du genre, des traits de ruse, il était difficile que le chacal n'y figurât pas à quelque titre. On sent malgré tout que le Berbère éprouve un plaisir marqué à le voir figurer; aussi les contes d'animaux où il n'apparaît pas sont-ils en infime minorité et généralement isolés; tandis que les thèmes où il joue un rôle sont le

---

(1) Chez les Aït Oumanouz (Anti-Atlas) pourtant, le renard passe pour un animal rusé. C'est lui que l'on appelle taleb 'Ali, nom qui, nous le verrons, est d'ordinaire réservé au chacal, et dans un conte déterminé. Ailleurs, il n'apparaît guère que dans un conte kabyle (Rivière, *op. cit.*, p. 87) où il sert de témoin au chacal dans un procès que celui-ci intente indûment à la bergeronnette.

plus souvent groupés. Le chacal porte différents noms humains : il est populaire en Kabylie sous celui de Mohand (Mohammed) ; il est, dans le Rif, l'oncle Yayia ; 'Ali ben Yousef ou Si 'Ali, chez les Beni Snous ou les Zkara, etc.

D'où vient la place capitale tenue par cet animal dans le folk-lore berbère ? Faut-il croire à une influence orientale, le chacal jouant un grand rôle dans les contes d'animaux de l'Inde ou de la Perse ? Ce n'est guère vraisemblable. Nous avons vu que les thèmes venus d'Orient sont en minorité : si le personnage n'avait déjà été populaire en Berbérie, auraient-ils suffi à le créer ? Il semble plus naturel d'admettre, sitôt la naissance ou l'arrivée des thèmes animaux en Berbérie, leur attribution spontanée au chacal, parce que celui-ci était dans la faune locale l'animal le plus conforme au type ordinaire du héros de contes d'animaux, comme le fut par exemple le renard en Europe. C'est le petit fauve, pas assez fort pour mettre en danger la vie de l'homme lui-même, suffisamment pour ravager ses biens, basses-cours ou cultures; réellement rusé, et d'une abondance telle qu'il vient à tout moment se rappeler au souvenir. En faut-il davantage pour expliquer l'importance de son rôle ? Les mêmes conditions existaient dans le nord de l'Inde ou dans l'Afrique australe : d'où parallélisme sans qu'il y ait forcément emprunt, sinon de quelques thèmes.

Faut-il, d'autre part, chercher un rapport entre ce rôle prépondérant du chacal dans les contes, et la place considérable que cet animal semble avoir tenue dans les anciennes croyances religieuses berbères et qu'il tient encore aujourd'hui dans les coutumes et les superstitions nord-africaines, ainsi que nous en avons trouvé un reste très net en étudiant les formules terminales des contes merveilleux ? Nous avons vu tout à l'heure ce qu'il faut penser de la théorie d'après laquelle les contes d'animaux seraient un dérivé lointain des conceptions mythiques du totémisme animal. Les mêmes arguments valent encore

ici; il ne semble pas que les croyances relatives au chacal, qui sont indéniables, aient jamais exercé la moindre influence sur la littérature populaire. Si les aventures du chacal présentent de nombreux traits dénotant une observation attentive de la nature, rien, dans ces contes, ne permet de supposer à cet animal une puissance magique quelconque, rien ne rappelle, même de loin, le rôle de victime expiatoire qu'il joue encore dans quelques régions, ni les vertus couramment attribuées à sa tête, à ses viscères ou à sa peau, dont les médecins tirent des remèdes et les vieilles femmes des charmes redoutables.

* * *

Tel est donc notre héros, le chacal. Nous allons le voir faire tous les métiers : chasseur, laboureur, berger, maître d'école, et voleur surtout. Il est fertile en ruses pour se tirer d'affaire, entouré comme il l'est d'ennemis puissants dont il accroît le nombre ou qu'il exaspère davantage tous les jours, car il est en toute occasion traître et trompeur, faisant le mal tantôt pour se procurer une victime à dévorer, et tantôt par méchanceté pure, le plus souvent d'ailleurs sans que le narrateur laisse percer le moindre blâme à son sujet. Il est naturel qu'il trompe, et quand il est à son tour trompé, c'est bien rarement représenté comme une punition du ciel.

A côté de ce personnage central, les acteurs de premier plan, ses compagnons ou ses victimes, ne sont pas extrêmement nombreux. Hérisson, lion, chien, en tant que protecteur de la brebis ou du coq, sont les principaux; les autres, mulet, âne, sanglier, oiseaux, etc., ne sont que des personnages épisodiques ou de substitution. D'autre part, le chacal ne se comporte pas de la même manière avec tous : le cycle de ses aventures avec chacun des personnages principaux forme un ensemble nettement carac-

térisé et qui a tendance à se grouper et à s'enchaîner. Ce ne sont pas encore les « branches » du roman de Renart, mais c'en est comme le prototype oral.

On en jugera en parcourant la suite de ces aventures. Si je n'ai point la prétention de consigner ici tous les thèmes animaux de Berbérie, on y trouvera du moins les plus répandus et les plus caractéristiques.

Le Chacal et le Hérisson. — Le chacal a cent ruses, le hérisson n'en a qu'une demi, une ou une et demie : mais il arrive toujours que c'est la bonne, et qu'elle réussit là où les cent du chacal sont vaines. Toute l'histoire des deux compères tient là-dedans. L'esprit populaire s'est amusé à créer un personnage dans lequel le chacal, l'animal rusé par excellence, trouve son maître ; et celui-ci, selon la loi du genre, est un animal beaucoup plus petit et plus faible en apparence. Il n'a pas été, il est vrai, choisi au hasard : la merveilleuse cuirasse que la nature a donnée au hérisson et dont il sait si bien se servir, devait frapper l'observateur et lui faire considérer son possesseur comme un modèle d'ingéniosité, le digne rival de l'astucieux chacal. A ce titre, le hérisson devint célèbre en Berbérie (1) et acquit une personnalité plus marquée

---

(1) Il ne lui est pas absolument spécial. « Le renard sait beaucoup de choses, mais le hérisson n'en sait qu'une », dit un vers d'Archiloque, cité par René Basset, *Nouveaux contes berbères*, p. 255. Je renvoie à ce passage et aux pages suivantes où est étudiée l'origine de quelques-uns des thèmes qui vont suivre. Ces thèmes animaux, même ceux qui ne sont pas d'origine orientale, sont pour la plupart aussi populaires chez les arabophones de Berbérie que chez les berbérophones, sans qu'on puisse dire le plus souvent qui l'a passé à l'autre. En Europe occidentale, Espinard le hérisson joue un rôle très effacé dans le roman de Renart, mais une fable de Marie de France présente avec nos contes berbères une similitude frappante. Le hérisson et le loup s'étant associés pour voler une brebis, les chiens arrivent et le loup se dispose à se sauver en leur abandonnant son compagnon; mais celui-ci le supplie de l'embrasser une dernière fois, et le loup ayant consenti, le hérisson s'accroche à ses lèvres et ne les

que celle des autres adversaires ou victimes du chacal. Il eut lui aussi son nom humain : dans quelques endroits du Sud marocain on le nomme Mesa'oud, vraisemblablement à cause de sa couleur noire; au Maroc, ce nom de Mesa'oud est réservé aux nègres. Mais il est beaucoup plus connu sous celui de Bou Mohand. A tel point que, de même que chez nous le goupil est devenu le renard, le vieux mot d'*insi* (le hérisson) tend chez certains Chleuhs à disparaître devant celui de Bou Mohand, qui devient un nom commun ; on a même fabriqué un féminin régulier, *taboumohand*, pour désigner la femelle. Voilà qui donne la mesure de la popularité dont jouit le hérisson.

C'est un caractère moins complexe et moins fouillé que celui du chacal. Si les scrupules ne le gênent guère plus, on ne trouve pas chez lui les mêmes raffinements de déloyauté et de trahison. Il ne représente guère que la ruse et l'adresse, parfois anodines et parfois féroces, s'exerçant aux dépens de son unique compagnon, le chacal, qui, dans ses aventures avec le hérisson, joue tout à fait le rôle d'Isengrin.

Ils sont associés pour tout, pour travailler honnêtement, pour voyager, ou pour faire leurs mauvais coups : ceux-ci, on le devine, sont les plus nombreux. C'est ainsi qu'ils entrent un jour dans un jardin et s'y restaurent copieusement; mais au moment de sortir, le hérisson, qui a mangé avec plus de prudence, peut bien repasser par le trou, mais pas le loup. On retrouve là un thème bien connu dans notre roman de Renart, et d'ailleurs l'un des plus fréquemment relevés en Berbérie (*Rif, Beni Snous, Aït Mjild, Tazeroualt, Mzab* (1) etc.) (2) ; mais

lâche que quand le loup l'a conduit en sûreté. Faut-il supposer que cette fable a passé de Berbérie en Europe ? Ce n'est pas impossible.

(1) Au Mzab, comme chez les Taïtoq, le chacal est remplacé par un lièvre.

(2) Afin d'éviter une accumulation de notes, je me suis borné

plus pitoyable que Renart, le hérisson indique à son compagnon le moyen de sortir : il n'a qu'à faire le mort et sera jeté dehors : encore un vieux thème familier.

Quand ils s'entendent pour cultiver ensemble, le hérisson s'arrange pour laisser faire le plus de travail possible au chacal; et parfois le quitte à plusieurs reprises sous prétexte d'aller assister à la naissance de ses filles, qu'il appelle, la première, Commencement ; la deuxième, Milieu ; la troisième, Fond (*Zaian*, *Beni Menacer*). On devine que, comme le renard associé au loup des contes occidentaux, il est allé dévorer à lui seul les provisions commu-

---

presque toujours, comme ici, à indiquer simplement le lieu d'origine de chaque version citée. Voici, une fois pour toutes, les ouvrages où l'on pourra retrouver les contes mentionnés dans ce chapitre :

Tamazratt. — Stumme, *Märchen der Berbern von Tamazratt in Süd-Tunisien, Leipzig*, 1900.

Chaouia de l'Aurès. — Mercier, *Le Chaouïa de l'Aurès*, Paris, 1896.

Kabylie (*Zouaoua*). — Rivière, *Contes populaires de la Kabylie du Djurdjura*, Paris 1882 ; — Mouliéras, *Légendes et Contes merveilleux de la Grande Kabylie*, 2 vol., Paris 1893-97.

Chenoua. — Laoust, *Etude sur le dialecte berbère du Chenoua*, Paris 1912.

Aurès, Kabylie, Beni Menacer, Harakta, A'chacha, Mzab, Oued Righ, Ouargla, Oued Noun. — René Basset, *Contes populaires berbères*, Paris, 1887 ; *Nouveaux contes berbères*, Paris, 1897.

Touaregs. — Hanoteau, *Grammaire tamachek'*, Paris 1860 ; — Masqueray, *Observations sur la grammaire touareg, et textes de la tamahaq des Taïtoq*, Paris, 1896-97.

Beni Snous. — Destaing, *Etude sur le dialecte berbère des Beni Snous*, 2 vol., Paris 1907-1911.

Rif (*Aït Ouriaghen*). — Biarnay, *Etude sur les dialectes berbères du Rif*, Paris 1917.

Aït Mjild. — Abès, *Première année de langue berbère* (*dialecte du Maroc Central*), Rabat, 1916.

Zaian. — Les textes cités m'ont été communiqués par M. Loubignac.

Ntifa. — Laoust, *Etude sur le dialecte berbère des Ntifa*, Paris 1918.

Tazeroualt. — Stumme, *Märchen der Schluh von Tazerwalt*, Leipzig 1895 ; *Elf Stücke in Silha-Dialekt von Tazerwalt*, t. à p. de la Z. D. M. G., Leipzig, 1894.

nes (1). Au moment du partage, nouvelles difficultés · le hérisson a fait choisir au chacal le dessus ou le dessous de la récolte, et le chacal ayant choisi le dessus, il a planté des oignons; tandis que l'année suivante, son associé ayant choisi le dessous, il sème du blé. Parfois, le chacal se rebiffant, on convient de jouer la récolte à la course : le premier arrivé au tas de grains aura tout. Le chacal pense avoir partie gagnée; mais son rusé compère a recours à son frère qui prend le départ en même temps que le chacal; quant à lui, ayant disposé ses petits tout le long du chemin pour donner à son associé l'illusion d'une course disputée, il ne quitte pas le tas, où le chacal à son arrivée le trouve déjà installé à mesurer (*Tamazratt*, *Aurès*, *Kabylie*, *Beni Snous*, *Tazeroualt*, etc.).

Lorsqu'ils voyagent ensemble, il leur arrive des aventures d'où le chacal ne sort pas à son honneur. Ainsi, comme ils trouvent successivement une datte et un morceau de foie, le hérisson les mange l'un et l'autre, en démontrant à son compagnon, la première fois, qu'il est le plus jeune des deux, et la seconde, qu'il est le plus âgé. Ou bien, comme ils sont descendus tous deux au fond d'un silo pour y manger du grain, le hérisson en sort et y laisse son compagnon, exactement comme le renard laisse le bouc au fond de son puits. (*B. Menacer*, *Zouaoua*, *O. Noun*, *A'chacha*).

Le chacal essaye bien d'avoir sa revanche ; cela ne lui réussit guère. Le hérisson étant un jour descendu au fond d'une jarre de graisse ou de lait trouvée en chemin, et n'en pouvant plus sortir, le chacal lui refuse son aide et se moque de lui. Feignant alors de vouloir indiquer au chacal, pour ne pas emporter son secret dans la mort, le lieu où est caché un trésor, ou lui donner des conseils

(1) Cf. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, t. II, p. 156-163. Ce thème est parfois attribué au chacal associé avec le lion et le sanglier ; mais cela ne lui réussit pas (*Kabylie*, Rivière, p. 89).

en cas de venue du propriétaire, le hérisson lui fait pencher la tête et approcher l'oreille de sa bouche; s'y agrippant, il s'élance hors de la jarre (*Ouargla, Rif*). Ou bien il se fait sortir d'un silo dans une musette que le chacal, par reste de bonté d'âme, consent à remonter pleine de blé pour les enfants de sa prétendue victime (*Beni Snous*). Et un jour où, voulant faire comme son associé, le chacal a mangé à lui tout seul le contenu de quatre marmites de beurre qu'ils avaient dérobées, le hérisson, pour se venger, parvient à le faire entrer dans un sac où il le roue de coups (*Harakta*).

Parfois leurs aventures ont un dénouement plus tragique. Car si dans les épopées animales plus évoluées, chaque espèce s'incarne définitivement en un seul personnage qui la représente, et qui, par suite, ne peut pas mourir puisque l'espèce est éternelle, les contes d'animaux berbères n'ont pas encore atteint ce stade : tel chacal déterminé, portât-il un nom spécial, n'est pas encore, dans l'esprit du peuple, représentatif, à l'exception de tout autre, de l'espèce tout entière. Nos héros peuvent donc mourir; et quand ils ressuscitent quelques phrases plus loin pour une nouvelle aventure, le conteur, quand il y songe, se borne à dire : un autre chacal, un autre lion.

Donc le chacal, allié au hérisson, paye souvent de sa vie le mauvais tour qu'il a voulu jouer à son associé. Un jour, ils unissent leurs efforts pour voler un troupeau de chèvres; mais le chacal refuse ensuite de partager le butin qu'il a fait pendant que le hérisson occupait les bergers. Alors le second se venge de façon terrible. Gonflant d'air le boyau que le chacal lui a donné par dérision, il fait en le frappant contre les rochers un tel bruit que le chacal s'enfuit effrayé. Bou Mohand en profite pour manger toute la graisse : fureur du chacal à son retour. Le hérisson proteste de son innocence, et offre à son compagnon de s'ouvrir chacun le ventre pour voir qui a mangé la graisse.

Et saisissant un couteau, il fend largement, comme s'il tranchait sa propre peau, une outre vide qu'il tenait devant lui (1). Le chacal, à son tour, s'exécute, mais le fait sérieusement, et en meurt. Un autre jour, un sien cousin se laisse seller par le hérisson, qui, une fois sur son dos ne veut plus descendre, et finalement le lance au milieu d'une troupe de chiens qui le tuent, tandis que lui-même parvient à s'échapper (*Beni Snous*).

Dans ce cas, l'ironie du hérisson triomphant est quelquefois féroce. Un jour, la vache venant de vêler, il lui réclama le paiement de quatre *ijouh* qu'elle ne lui devait pas ; et comme la malheureuse ne pouvait s'exécuter, il exigea qu'elle lui remît le soir même le veau qui venait de naître. Puis il alla requérir le témoignage du chacal, en l'alléchant par la promesse d'un bon dîner. La nuit tombée, les deux compères se présentèrent, et le chacal affirma que la vache devait, non pas quatre, mais huit *ijouh*. Alors, feignant de leur céder, elle leur remit une corde au bout de laquelle était un animal que, dans l'obscurité, ils crurent être le veau. Mais au petit matin, le hérisson s'aperçut que c'était le lévrier ; il laissa son compagnon tenir la corde, et courut se mettre en lieu sûr. Puis voyant le chacal poursuivi par le chien, il s'écria que c'était bien fait : « Que le lévrier t'attrape et te casse les reins ! Car, tandis que je lui réclamais quatre *ijouh*, tu es venu lui dire : c'est huit *ijouh* que tu lui dois ! Voilà ce qui arrive aux menteurs ! » (*Ntifa*). Cette ironie, dont la morale fait les frais autant que le chacal, montre bien, en même

---

(1) Le texte des B. Snous, rapporté par M. Destaing, *Etude sur le dialecte des Beni Snous*, t. I, p. 244, le plus complet, dit que le hérisson avait rempli cette outre de la graisse des chèvres. Sous cette forme le conte paraît altéré, car le chacal s'apercevrait du vol. C'est pourtant la forme qu'on retrouve presque toujours, même chez les arabisés. Cf. notamment Delphin, *Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé*, Alger, 1891, p. 73, où après les mêmes préliminaires, le chacal et le hérisson conviennent de se percer avec des épines pour voir lequel des deux est le plus gras.

temps, quelle est la valeur éducative des contes berbères d'animaux.

Telles sont les ruses du hérisson. Elles l'ont rendu assez populaire pour qu'en quelques cas, fort rares à la vérité, il empiète sur le domaine d'ordinaire réservé au chacal, et se substitue à lui dans ses démêlés avec le lion. Une fois, dans une fable d'importation étrangère, et d'ailleurs peu répandue, on lui a donné le rôle de l'animal avisé qui, ayant débarrassé l'homme d'une vipère, se hâte de s'enfuir, prévoyant à bon escient qu'il va être mis à mort (1). D'ordinaire, quel que soit le succès qu'obtienne le récit de ses aventures, il ne sort pas du rôle pour lequel sa personnalité semble avoir été créée : donner un maître au plus fertile en ruses de tous les animaux. C'est pourquoi, tandis que le hérisson n'apparaît guère là où le chacal n'apparaît pas, les aventures de celui-ci avec le hérisson ne forment qu'une petite partie de sa légende.

Le Chacal et le Lion. — Le lion, dans les contes berbères, est un personnage bien différent de celui que nous sommes habitués à rencontrer dans le folk-lore européen. Le lion est le plus fort des animaux; il n'en est guère le roi. Il est très rare qu'il apparaisse comme juge (entre le chacal et la brebis : *Oued Righ ;* conte d'origine orientale). Il ne se tient pas au-dessus des événements, il y prend part. L'Europe occidentale, où le lion est inconnu, où d'autre part l'idée royale avait dès le moyen-âge un sens qu'elle ne posséda jamais en Berbérie, put emprunter à l'Orient, en même temps que ce personnage, les traits qui en faisaient le roi des animaux, et ceux-là presque seuls; les autres n'auraient eu aucun sens. Les Berbères, pour qui, jusqu'au dernier siècle, le lion était loin d'être un mythe, le connaissaient et le redoutaient trop

(1) Kabylie. René Basset, *Contes populaires berbères*, n° VII, *L'homme, la vipère et le hérisson* (Voir les notes).

pour lui attribuer ce rôle de souverain débonnaire, occupé à faire régner la justice dans un royaume bien organisé. Le lion de Berbérie était un animal féroce : tel on le retrouve dans les contes; il est, lui aussi, fréquemment associé au chacal, et n'apparaît guère sans ce compagnon. Seulement, avec lui, le chacal que nous avons vu si malmené par le hérisson trouve sa revanche. C'est toujours, de la part du conteur, le même état d'esprit : donner la victoire au faible sur le fort, à celui qu'on craint le moins sur celui qu'on redoute le plus, renversement qui plaît a l'esprit humain. Le fauve devient une brute naïve, et s'il se venge, dans quelques versions, des mauvais tours que lui joue le chacal, le plus souvent il est dupe et victime.

Le sujet le plus populaire parmi les aventures du chacal et du lion, est celui du *Chacal cordonnier*, groupe de thèmes généralement unis, aussi répandus chez les arabophones que chez les tribus parlant uniquement berbère. Les versions sont donc nombreuses et ne concordent pas toujours très bien, tant dans leurs liaisons, fréquentes, avec d'autres contes, que dans leur dénouement ; et des thèmes isolés qui en proviennent sont parfois allés s'adjoindre à d'autres groupes. Voici le récit, tel qu'il se présente le plus souvent, rétabli dans sa forme complète.

Le chacal, soit en se pavanant sous les yeux du lion avec une paire de babouches volées, soit en le faisant passer dans de fort mauvais chemins où il s'écorche les pieds, parvient à lui donner le désir de posséder une paire de chaussures. Alors il l'invite à se procurer une peau fraîche, y taille des chaussures étroites qu'il adapte exactement aux jambes du lion, en le piquant quelque peu au cours de l'opération. Puis il le fait rester au soleil. Le cuir ne tarde pas à se contracter, et le lion souffre le martyre, tandis que le chacal reste sourd à ses appels. Il finit pourtant par être délivré—dans une version (*Kabylie*) par des alouettes qui apportent de l'eau dans leur bec et humectent le cuir, en récompense de quoi le lion

tente de les avaler — et ne songe plus qu'à se venger du chacal. En vain celui-ci, quand il rencontre le lion, prend son air le plus innocent : le lion se précipite sur lui, mais ne parvient qu'à lui arracher l'extrémité de la queue : n'importe, il a maintenant un moyen de le reconnaître. Ici, un thème populaire entre tous : le chacal fait subir la même mutilation à tous ses frères ; mais la façon dont il s'y prend n'est pas partout la même. Par exemple, il les invite à venir manger des oignons dans un jardin, et les effraye brusquement après avoir attaché leur queue : tous se sauvent en la brisant (*Ouargla, Mzab*). Ou bien, il les invite à venir manger des abricots ou des figues sur l'arbre, auquel il les attache par la queue, sous prétexte de les assurer contre une chute (*Rif, Kabylie*). Un trait analogue, dans un conte de Tamazratt (Sud tunisien) où les personnages sont, il est vrai, différents, offre un intérêt tout particulier, parce qu'il reproduit le thème bien connu de la « pêche à la queue » : le chacal invite ses congénères à puiser de l'eau dans l'étang à l'aide d'un vase attaché au bout de leur queue. Tandis qu'ils y sont occupés, il les effraye soudain : la précipitation qu'ils mettent à se sauver n'est pas sans nuire à leur appendice caudal (1). Aussi, quand le lion cherche son trompeur, il ne peut le reconnaître au milieu de ses frères : tous ont la queue coupée. Il se décide alors à tenter une nouvelle épreuve. C'est ici que les versions commencent à présenter le plus de différences, soit sur le dénouement, soit sur la forme de l'épreuve, qui est une sorte d'obscur jugement de Dieu : le lion fait sauter tous les chacals

---

(1) Stumme, *Märchen der Berbern von Tamazratt*, n° XXI. Le chacal flairant un piège dans un mouton mis en évidence, convie à le manger l'hyène, qui est prise, et furieuse, parvient à lui arracher l'extrémité de la queue. Il consent, contre promesse de pardon, à lui indiquer le moyen de se tirer de ce mauvais pas : faire la morte ; mais peu confiant dans la parole de sa victime, il a soin de rendre ses congénères semblables à lui.

par dessus un ruisseau; le coupable ne peut sauter, et dit que sa mère lui a fait un pantalon trop petit (*Rif*) ; ou encore il leur fait manger à tous du poivre rouge, guettant le premier qui dira : aïe ! (*Ouargla*). Le dénouement est variable : ou bien le lion reconnaît son chacal et le tue, ou bien il renonce à le découvrir. Cette solution est de beaucoup la plus fréquente et permet la suite du conte. Le lion et le chacal continuent leur route de compagnie, et arrivent le soir en haut d'une falaise où ils passent la nuit, le chacal se plaçant entre le lion et le vide. Dans l'obscurité, il quitte sa place et va se coucher de l'autre côté du lion, de manière à le désorienter, et l'invite à se pousser pour lui laisser un peu de place. Le lion obéit et roule dans l'abîme, mettant ainsi le traître chacal à l'abri de toute vengeance, et lui fournissant par surcroît une bonne provision de viande (*Beni Snous*).

Car le chacal est friand de la chair du lion. Plusieurs contes, peut-être moins populaires que ceux du groupe précédent, nous l'affirment de manière péremptoire, en même temps qu'ils nous montrent mieux encore la noirceur d'âme du chacal. C'est ainsi qu'ayant acheté un jour son oreille à un âne, il va la planter dans un marais, y attire le lion en lui disant que l'âne est dessous, et le lion enlisé, il le dévore (*Chaouia de l'Aurès*). Ou encore, étant en société de chasse avec le lion et le taureau, et ne pouvant atteindre aucun gibier, il parvient, en leur faisant de faux rapports l'un sur l'autre, à pousser ses associés à se battre au point qu'ils meurent tous deux : le chacal, arrivé à ses fins, invite tous ses frères à partager cette aubaine, à charge de lui rendre chacun un repas ; c'est sa nourriture assurée pour longtemps (*Tamazratt*). On reconnaît là un thème du *Kalila et Dimna*. Le chacal dévorant le lion : ainsi se termine encore chez les Beni Jennad de Kabylie l'histoire du lion, du chacal et du mulet. En général, pourtant, dans les nombreuses versions de ce conte, le chacal et le lion se mettent d'accord pour man-

ger le mulet, soit sans explication, soit en convenant perfidement de manger celui des animaux qui ne voudra pas dire qui est son père : on pense que le mulet n'osera. Celui-ci affirme que son sabot porte écrit le nom demandé, ou bien l'indication d'un trésor. Le chacal feint de ne pouvoir lire, le lion s'approche, et, d'une ruade, le mulet l'étend mort (*Oued Righ, Zouaoua*).

Une autre aventure qui tourne aussi mal pour le lion, mais où le rôle du chacal est un peu moins odieux, rappelle de près un thème que l'on retrouve en Europe, où l'ours joue le rôle du lion. Un homme, dont ce fauve dévaste les troupeaux, s'adresse au chacal pour l'en délivrer. Ils conviennent d'une ruse. Le lendemain, quand le lion vient chercher sa proie habituelle, le chacal caché fait entendre un rugissement que le lion prend pour celui du *nems* (?), son ennemi mortel. « Cache-moi ! », dit-il à l'homme. Celui-ci lui conseille de rester couché immobile: « C'est une poutre, crie-t-il au prétendu *nems*. — Frappe donc pour m'en assurer ! » Conseil que l'homme ne se fait pas répéter. Après quoi, tout comme il arrive dans la version relatée par le roman de Renart, quand le chacal vient chercher l'agneau qui lui a été promis en salaire, il trouve à sa place un chien dans le sac qu'on lui remet, la femme ayant fait l'échange à l'insu de son mari (*B. Menacer*) (1).

Le dénouement peut n'être pas aussi tragique; il est bien rare pourtant que le lion ait à se louer d'une association avec le chacal. Ainsi, racontent les Aït Mjild (Beni Mgild) dans un récit où les animaux semblent avoir pris la place de personnages humains, le lion étant parti en pèlerinage, donna cent brebis à garder au chacal qui

(1) Sur les rapprochements entre ce conte et ceux du folk-lore européen, principalement de l'Europe orientale, cf. René Basset, *Contes populaires berbères*, p. 134-135 et *Nouveaux contes berbères*, p. 192.

s'empressa de les manger. Et quand le propriétaire revint, le chacal lui dit en manière d'excuse : « On m'a dit que tu étais mort ; j'en ai donné cinquante pour le rachat de ton âme; on m'a annoncé ton retour, et, de joie, j'ai donné les cinquante autres à celui qui m'apportait la nouvelle. »

A côté de tous ces thèmes où le lion joue un rôle si piteux, combien en trouve-t-on dans lesquels sa force soit respectée et sa dignité sauvegardée ? Ils sont bien rares. Dans un seul cas nous avons vu le lion transformé en juge; une seule fois aussi, du moins dans les textes relevés jusqu'ici, on le voit vraiment puissant; et c'est dans un conte qui, s'il est fréquent partout ailleurs, n'est pas extrêmement répandu en Berbérie. Un jour que le lion chasse de compagnie avec l'hyène et le chacal, tous trois trouvent un mouton, une brebis et un agneau : l'hyène chargée de faire le partage, les répartit entre les trois chasseurs, ce qui lui vaut d'être tuée par le lion furieux, à qui le chacal, plus avisé, attribue ensuite tout le butin (*Oued Righ*) (1). Mais partout ailleurs, de quelque côté qu'on se tourne, quelle lamentable figure fait le lion auprès du chacal ! Il n'est guère qu'un repoussoir destiné à faire ressortir la ruse et l'adresse de celui-ci.

Le Chacal Taleb. — Ce conte, comme celui du *Chacal cordonnier*, est formé d'un groupe de thèmes que l'on trouve presque toujours réunis de la même manière. Ils semblent bien être venus en Berbérie par l'Orient ; le thème initial se rencontre, avec quelques modifications, dans le *Kalila et Dimna*, et plusieurs de ceux qui suivent sont fréquemment attestés en Orient. D'autre part, le

---

(1) Sur ce thème, cf. René Basset, *Nouveaux contes berbères*, p. 265-268. Les Touaregs, qui possèdent ce conte (quelques variantes), renversent les rôles avec fort peu de vraisemblance (Hanoteau, *Grammaire tamachek'*, p. 133.

même groupement se retrouve dans des régions éloignées (1), entre lesquelles les Arabes seuls ont pu servir de trait d'union. Mais le conte est extrêmement populaire chez les Berbères.

Un oiseau, perdrix (*Beni Snous*), alouette (*Kabylie*) ou autre, voire une chèvre (*Zaian*), fait son nid en haut d'un arbre. Vient à passer le chacal. Il exige de l'oiseau qu'il lui lance ses petits, le menaçant, en cas de refus, d'abattre l'arbre, et faisant mine de le scier avec sa queue. L'oiseau s'exécute, jusqu'au moment où passe la cigogne : elle lui donne le conseil de résister au chacal dont les menaces sont vaines, et lui recommande de ne pas révéler que ce conseil vient d'elle (2). Le lendemain, au moment où le chacal arrive, la cigogne le prend et va le jeter à la mer. Le chacal parvient à en sortir (3) et se retrouve tout grelottant sur le rivage. Passe une laie qui lui demande pourquoi il tremble ainsi. « Je fais mes prières, répond le chacal; je suis devenu taleb ». La laie lui demande alors d'instruire ses enfants, ce qu'il accepte avec empressement (4). Il les emmène et les mange ; de leur

(1) Les Bassoutos par exemple, possèdent ce conte. Cf. Jacottet, *Contes populaires des Bassoutos*, Paris, 1895, p. 34 : *Le chacal, la colombe et la panthère.*

(2) Ce dernier trait, qu'ont gardé les versions berbères, ne répond plus à grand chose dans la plupart d'entre elles : tandis que dans la version orientale, le chacal apprenant que le conseil vient du corbeau, le lui fait expier de sa vie. La version des Aït bou Oulli, tribu pourtant fort reculée du Grand-Atlas marocain est restée, sur ce point, plus près du prototype oriental : c'est un corbeau qui donne ce conseil à la fauvette, et le chacal, en retour, veut le mettre à mort (Laoust, *Et. sur le dial. des Ntifa*, texte XXXII).

(3) Episode allongé dans la version kabyle (Mouliéras, *op. cit.*, t. I, p. 277).

(4) Tout ce début est remplacé dans la version rifaine par celui-ci (Biarnay, *Rif*, p. 144-145) : Le chacal qui, surpris dans un jardin et faisant le mort, a été jeté au dehors, se sauve avec les tablettes du propriétaire qui est taleb. (Ailleurs, il se fait un cha-

peau il fait des outres, où il place les os, et y enferme des abeilles. Quand la mère vient demander où en sont les études de ses fils : « Tu les verras demain, lui dit-il, aujourd'hui tu les dérangerais; écoute comme ils travaillent assidûment ». Et il lui fait entendre le bourdonnement des abeilles, que la mère prend pour le bourdonnement caractéristique des écoliers récitant le Qoran. Un jour enfin, elle exige de les voir ; le chacal la fait entrer, et tandis qu'elle constate l'étendue de son malheur, le fourbe se hâte de se sauver vers une caverne. Mais la mère furieuse l'a déjà rattrapé, et le tient solidement par une patte. Le chacal raille : « C'est une racine que tu tiens ! » ou : « C'est une tige d'asphodèle ! » si bien qu'elle le lâche pour prendre une racine, et le chacal s'enfuit (*Kabylie, Mzab, B. Snous, Rif, Zaian*, etc.) ; et parfois (*Rif*), revenant par derrière, dévore sa poursuivante.

Le Chacal et le Chien. — Les animaux domestiques. — Conformément à la règle ordinaire des contes d'animaux et à l'ordre naturel des choses, les animaux domestiques, chèvres, moutons, plus rarement pourtant la gent ailée, sont parmi les victimes les plus fréquentes du chacal ; que leur capture, en tant que gibier anonyme, ne soit qu'un épisode à peine indiqué d'un conte, ou bien qu'elle en soit le sujet même. Dans ce dernier cas, l'action peut être brutale : le chacal cherche simplement une proie à dévorer. Tel est le conte qui montre une chèvre broutant les feuilles d'un figuier au-dessus de l'eau où son image se reflète. Le chacal voit cette image, qu'il prend pour la chèvre : croyant la tenir, il se précipite dans l'eau, et, son erreur reconnue, aperçoit la vraie chèvre. « Je pensais, lui dit-il, que tu te noyais ; descends de ton arbre, que

---

pelet en crottes de mouton). Dans cette version, la laie est remplacée par une ogresse, comme elle l'est, chez les Beni Snous, par une vieille femme.

nous causions ». Sans défiance, la chèvre descend et il la mange (*Zaian*). Mais souvent aussi ce genre d'antagonisme, qui est celui de la réalité, est transposé dans les contes de manière assez curieuse. Le chacal ne cherche plus à dévorer la brebis, mais, en société avec elle, il abuse de sa force pour lui refuser son dû ou lui réclamer une dette fausse. Cette lutte inégale tourne pourtant à la confusion du chacal, car il trouve derrière sa victime un adversaire digne de lui. Comme dans la réalité, le chien monte autour du troupeau et de la maison une garde vigilante ; il est, dans les contes, l'ordinaire protecteur de la brebis, de l'agneau ou du coq, et chaque fois que le chacal médite un mauvais coup contre eux, il le rencontre sur sa route, animé d'une haine farouche.

L'inimitié entre le chacal et le chien date de loin. D'où vient-elle ? Les Beni Jennad de Kabylie l'expliquent par une légende (1) assez voisine de celle que nous retrouvons dans le récit où Renart, au cours de son jugement, indique comment il a pris goût au sang : mais elle a gardé ce caractère semi-mythique que l'on rencontre dans les légendes, nombreuses en Berbérie, sur l'origine des animaux. Autrefois, les chacals étaient comme les chiens ; ils faisaient paître ensemble les troupeaux de brebis. Un jour l'une d'elles fut piquée par une fourmi : « Allons, Mohand, dit-elle au chacal, goûte le sang de la brebis ». Il le fit, et ayant goûté son sang, ne put se retenir de la tuer. Il offrit au chien de la partager : mais celui-ci refusa ; et tandis qu'il ramenait fidèlement le troupeau à son maître, le chacal gagnait les buissons où il est resté jusqu'à ce jour. Ce fut désormais l'ennemi du chien. Une fois pourtant ils conclurent une trêve : le chacal proposa de se jurer mutuellement de ne pas se manger. Le chien, trop confiant, jura le premier. Quand vint le tour du chacal,

(1) Mouliéras, *op. cit.*, t. I, n° XXI, p. 245, et XXII, p. 247.

il refusa de s'exécuter et se moqua du chien ; depuis ce temps, celui-ci, lié par son serment, refuse la viande de chacal (1). Mais il n'en est pas moins resté l'ennemi acharné du trompeur : il est toujours prêt à jouer son rôle de gendarme.

On retrouvera dans les ruses du chien pour prendre le chacal ou pour le mettre à la raison, bien des pièges tendus à Renart dans notre littérature. Le chien de Berbérie est bien le cousin de Rooniaus le mâtin. C'est ainsi que nous le retrouvons dans le panier sur lequel la brebis fait jurer au chacal l'existence d'une dette qu'il lui réclame indûment, et le chacal se souvient tout à coup qu'il est payé (*Oued Righ*). Sur ce même panier, un agneau à qui le chacal a accordé quelques mois de répit pour engraisser, le lui fait, le délai passé, attester par serment, et voilà le chacal pris par la patte (*Ouargla*).

Mais c'est le plus souvent dans un sac qu'il trouve intempestivement son ennemi. Nous y avons déjà vu placer celui-ci, au lieu d'un agneau, par la femme du paysan que le chacal avait délivré du lion. Même mésaventure lui arriva un jour où, de concert avec le hérisson, il avait acheté une brebis à un berger, qui leur remit un chien recouvert d'une peau de mouton (*Ouargla*) ; et aussi à la fin d'une « randonnée » où le chacal, à la suite d'échanges successifs, en vint à exiger la fille de ses hôtes : ce furent deux chiens qu'il trouva à sa place dans le sac qu'on lui remit (*Kabylie*). Le chien se cache ailleurs aussi. Comme le chacal est en société de culture avec la brebis, et au moment de partager entend se réserver presque tout le bénéfice, la brebis, sous couleur de lui faire un présent de dattes, l'envoie vers un sac où il voit « briller l'œil de la justice » : ce qui le décide à renverser les termes de la

(1) Cf. *infra*, p. 299.

répartition (*Ouargla*) (1). Ailleurs, de l'outre pleine de beurre qu'il réclame indûment à la bergeronnette, il voit sortir le chien (*Kabylie*).

En général, le chacal se tire de ces mauvais pas parce qu'il montre infiniment d'esprit d'à propos. D'ailleurs, vis-à-vis du chien, il est toujours sur ses gardes, au point que son nom même suffit à le faire fuir. C'est du moins ce qui ressort de sa rencontre avec le coq, version berbère d'un conte universellement connu. Voyant le coq en haut d'un arbre, il l'invite à descendre pour faire la prière avec lui : « J'attends, dit le coq, l'imam lévrier. » Alors le chacal se souvient tout à coup que ses ablutions ne sont plus valables (*Ouargla, Oued Righ*), ou qu'il a déjà fait la prière (*Tamazratt;* dans ce dernier conte, le chien est bien au pied de l'arbre).

Le chacal, après toutes ces avanies, chercha-t-il à se réconcilier avec le chien ? Peut-être, si l'on en croit une fable des Chleuhs, ou sinon lui, du moins sa femme. Elle se mit en tête, un jour, de marier leur fils à une chienne. Le chacal ne dit rien, mais se contenta de conseiller à sa femme d'aller s'entendre avec les futurs beaux-parents. Comme elle se présentait, les chiens coururent après elle; elle revint bien vite et ne reparla plus de son dessein (2). Quelle alliance pourrait-il jamais exister dans les contes, entre le chacal symbolisant l'astuce et le danger qui vient des fauves, et le chien, sauvegarde de l'homme et de ses biens ? Chacal et chien sont les deux termes opposés.

Un autre animal domestique avec lequel le chacal a des démêlés qui ne tournent pas toujours à son honneur,

(1) Même histoire à Tamazratt, mais cette fois le chacal est en association de chasse avec le lièvre ; et aussi au Chenoua où il cultive en société avec le lapin : celui-ci cache le chien dans le tas de blé à vanner.

(2) Justinard, *Manuel*, p. 53.

c'est l'âne. Nous l'avons vu déjà apparaître comme personnage très secondaire : mais il est aussi le principal héros d'un conte assez répandu, où nous allons retrouver encore une suite de thèmes familiers. Un jour qu'il transporte du lait, des figues et du pain, il rencontre sur sa route le chacal qui feint d'avoir mal au pied et lui demande de le prendre sur son dos; ce à quoi l'âne consent. Le chacal, arrivé à ses fins, mange les provisions, et quand il tombe sur l'âne quelque parcelle de son repas : « Ne fais pas attention, lui dit-il, c'est une croûte que j'arrache de ma blessure » ou : « C'est une goutte de pus. » Puis, ayant terminé, il saute à terre et raille l'âne. Mais celui-ci, furieux, jure de se venger. Employant une ruse bien connue, il va faire le mort près de la tanière du chacal qui, joyeux de l'aubaine, s'attache à lui par la queue, pour le traîner jusqu'à son garde-manger. Alors l'âne se relève, et entraîne le chacal jusqu'auprès de son maître qui l'écorche vif (*Beni Snous*, *Zaian*, chez qui l'histoire est complétée par l'introduction, comme en Europe, de la femme du chacal ; *Kabylie*, 1re partie seule).

Le Chacal et les Oiseaux, l'Hyène et les autres animaux. — Le chacal ne dédaigne pas les oiseaux et, à l'occasion, aimerait à en faire sa proie. Néanmoins, il est assez rare qu'il ait affaire à eux. Le poulailler lui-même, qui joue un si grand rôle dans les aventures du renard européen et que chaque maison berbère possède, ne tient aucune place dans l'histoire du chacal. Au reste, les rencontres du chacal avec les êtres ailés se terminent généralement mal pour lui. Nous avons vu le coq lui échapper, et comme il voulait manger les petits de la perdrix, la cigogne l'enlever et le jeter à la mer. Une autre fois, invité par l'aigle à aller manger au ciel, il se laisse imprudemment emporter, et l'aigle le laisse retomber (*Oued Righ*). Un étrange conte zouaoua montre le chacal désireux de ressembler à la perdrix : en suivant, pour y arri-

ver, les conseils perfides de celle-ci, il fixe le soleil jusqu'à devenir aveugle, saute dans un ravin où il se casse une jambe, et finalement se précipite du haut d'un arbre et se tue. On comprend aisément que le chacal ne tienne pas à faire plus ample connaissance avec la gent ailée ; mais il est étonnant que les contes n'aient pas davantage tiré parti de l'opposition entre le quadrupède et l'oiseau.

Avec l'hyène, le chacal se rencontre de temps en temps, mais en de brefs récits isolés, qui ne s'enchaînent pas comme ses aventures avec le lion ou le hérisson. En général, l'hyène n'a pas à se féliciter de cette rencontre. Nous l'avons déjà vue mise à mort par le lion devant le chacal, parce qu'elle a partagé trop également le butin ; se faire prendre au piège par le chacal, qui se méfie d'une proie placée trop en évidence ; il lui en cuit encore un jour où elle s'est laissée entraîner à voler avec le chacal une vache appartenant au lion : quand arrive celui-ci, le chacal se sauve sous prétexte d'aller faire la prière de midi, et son associée est dévorée (*Beni Snous*). Chez les Zenaga du Sénégal, où elle joue un rôle plus important que dans le nord de l'Afrique, elle n'est pas plus heureuse dans ses rencontres avec le chacal ; c'est ainsi que celui-ci, lui disputant un vêtement, l'emporte sur elle, parce que, grâce à son adresse, il l'a devancée à l'appel de la prière.

Ce folk-lore des Zenaga est du reste assez différent, ce qui s'explique, de celui des Berbères nord-africains. Ainsi l'on rencontre chez eux seulement l'histoire si connue par ailleurs du lièvre et du chacal portant une étrange contestation devant l'iguane : un veau étant né, le chacal prétend que c'est son taureau qui l'a mis bas, et non la vache du lièvre. L'iguane feint alors d'être pris des douleurs de l'enfantement ; le chacal crie à l'invraisemblance, et se donne ainsi tort à lui-même.

Mais ces histoires isolées où paraît le chacal en compagnie d'animaux divers, ne sont pas bien nombreuses. Si les protagonistes de sa légende, hérisson, lion, chien, bre-

bis, n'apparaissent guère sans lui, inversement, le chacal n'a guère d'autres compagnons qu'eux. Quand on le rencontre avec la panthère, le lièvre, le lapin ou la bergeronnette, ce sont presque toujours des personnages de substitution, jouant le rôle que tient d'ordinaire un autre animal.

Il pourra nous arriver encore, assez rarement, de retrouver le chacal dans les contes pour les petits enfants, ou dans celui des *Animaux errants* ; mais ces contes où il tiendra une place secondaire, devenu lui-même personnage de substitution ne gardant aucun trait de son caractère ordinaire, ne font plus, à proprement parler, partie de son histoire.

Contes d'animaux où n'apparaît pas le chacal ; contes pour les petits enfants. — Les personnages de la geste du chacal ne se rencontrant guère sans lui, on devine combien peu, en dehors d'elle, il reste de contes d'animaux proprement dits.

Un thème très répandu montre la grenouille épousant la tortue (masculin) ; puis elles se disputent, et la mariée s'en va. La tortue lui dépêche alors divers animaux, ici le gypaète et le vautour, là l'âne et le coq, ailleurs l'aigle ; elle les renvoie tous avec des affronts ; jusqu'à ce que le serpent aille la manger (*Beni Menacer, Ouargla, Zouaoua, Chenoua*). Quelques contes d'oiseaux, comme celui du faucon amenant auprès de ses petits une vieille chouette, car, la voyant déplumée, il l'a prise pour un jeune oiseau (*Tazeroualt*). Quelques histoires de démêlés entre les deux ennemis classiques, le chat et le rat (1) ;

(1) Comme celle qui relate la présence d'esprit d'un jeune rat : jouant imprudemment avec le chat, malgré les conseils de sa mère, et pris par lui, il lui dit : « Prie au moins pour moi ! » Le chat lève les mains pour prier, et le rat se sauve (*Zaian*). Ainsi encore celui qui montre le rat refusant une offre de jouer avantageuse que lui fait le chat et conseillant aux siens de se méfier (*Oued Righ*).

quelques thèmes dans lesquels on croit retrouver un souvenir litéraire, comme l'histoire du rat et du crapaud, qui, liés d'amitié, se sont attachés par un fil ; mais ce sont là des fables, et nous reparlerons de ce genre, qui n'eut pas grand succès chez les Berbères.

Il faut pourtant mettre à part les contes pour les petits enfants. Car je ne crois pas que soient destinés à un autre auditoire ces tout petits contes extravagants et puérils de forme et de fond, qui mettent en scène de petits animaux à qui il arrive des aventures saugrenues ; d'ailleurs répandus chez tous les Berbères. Voici un bon exemple de ces contes enfantins. La fourmi habite sous terre ; un jour elle reçoit la visite de la sauterelle et de la mouche. Elle rit tellement que sa tête éclate, ainsi que le ventre de la sauterelle. La mouche leur dit : « Je ne serai pas assez sotte pour rester avec vous. » Elle s'envole; ses ailes se rompent et elle meurt (*Beni Jennad* de Kabylie). La fourmi joue un grand rôle dans ces contes pour les petits enfants. Ainsi elle refuse d'épouser le chacal, mais elle épouse le grillon; elle secoue sa tête qui s'envole, et le grillon crève de rire (*Harakta*). « J'ai rencontré un lézard qui suivait le chemin en remuant son vieux petit manteau derrière lui, » raconte-t-on dans le Tazeroualt. « Où as-tu été, tête de cochon ? lui demandai-je. Il répliqua : Une fourmi m'a mis en colère, elle m'a regardé avec ses petits yeux. » Tous ces contes ont un air de parenté.

Le conte des animaux errants. — C'est la plus notable exception à la prédominance exclusive du chacal dans les contes d'animaux berbères. Ce thème, qui montre des animaux généralement faibles, associés pour courir le monde, et réussissant malgré leur faiblesse à effrayer et à mettre en fuite des êtres plus puissants qu'eux, génies, hommes ou fauves, dont ils envahissent la demeure ou qui leur font la guerre, est un des plus fréquents dans toute l'humanité ; de tels contes ont été relevés depuis le Japon jus-

qu'en Europe (1), où ils sont particulièrement nombreux: l'une des branches du roman de Renart, la branche VIII, n'est pas autre chose qu'une recension aisément reconnaissable de ce conte. Les versions berbères se rapprochent des versions européennes, avec quelques différences cependant. Elles sont en général assez altérées. La plus complète de celles qui aient encore été publiées est celle du Tazeroualt (2) :

L'âne, le coq, le mouton et le lièvre voyageaient de compagnie. Ils arrivèrent dans un désert où ils construisirent une maison. Un jour, le coq se promenant aux environs découvrit un silo plein de grains : il n'en dit rien à ses compagnons, et vint chaque jour manger à sa faim. L'âne ne tarda pas à remarquer son air de prospérité, et lui en demanda la cause : le coq lui indiqua le silo, en lui recommandant de n'en parler à personne : ce que l'autre promit. Mais un jour qu'il s'était bien repu, il voulut manifester sa joie par un joyeux braiement ; ses compagnons voulurent l'en empêcher, ils ne purent que l'envoyer braire un peu plus loin. Un lion ne tarda pas à être attiré par ce vacarme : l'âne effrayé l'amena à ses compagnons. Mais ceux-ci avaient eu le temps de se préparer : le mouton lui enfonça un pieu dans les yeux, que le coq creva, tandis que le lièvre le saisissait à la gorge. Le lion en mourut, et de sa peau, on fit un beau tapis.

A quelque temps de là, l'âne, de nouveau joyeux, attira encore un lion par ses cris. Cette fois, les compères eurent recours à la ruse. Ils accueillirent aimablement le lion, et comme pour lui faire honneur, le mouton apporta en guise de tapis la peau de l'autre lion. « Pas celle-là ! » lui dit le coq, et plusieurs fois de suite, le mouton feignit

---

(1) Cf. notamment, sur ce sujet, Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, t. II, p. 10, sqq., et Sudre, *Les Sources du Roman de Renart*, p. 205, sqq.

(2) Stumme, *Elf Stücke*, n° IV, p. 10-11 et 23-25.

d'aller chercher une autre peau, présentant en réalité toujours la même. Le lion, épouvanté par ce carnage supposé de ses frères, prit la fuite. Sans tarder, il rassembla tous les fauves du voisinage, et ils projetèrent une expédition contre les quatre amis. Ceux-ci jugèrent bon de ne pas les attendre, et se réfugièrent sur un arbre. Mais c'était justement celui sous lequel les conjurés vinrent se réunir. La situation était critique : elle le fut tout à fait quand, l'hyène étant arrivée, l'âne, qui ne pouvait supporter son odeur, se laissa choir au milieu des ennemis. Mais le lièvre sauva la situation : « Prends le plus gros ! » cria-t-il à l'âne, et chacun de s'enfuir, s'imaginant qu'il allait être pris. Ce fut une déroute complète.

Alors les agresseurs changèrent de tactique. Le sanglier se chargea d'aller inviter en leur nom les quatre compères qui avaient regagné leur demeure : ainsi on s'emparerait d'eux. Ils feignirent de se laisser convaincre, et prièrent le sanglier de bien vouloir transporter leurs vêtements. Il accepta de grand cœur, et on le chargea de paille, sur laquelle le coq s'installa. Mais l'on était à peine en route qu'il alluma la paille ; le sanglier se sauva affolé et, torche vivante, mit le feu à toutes les demeures des fauves. Nos animaux vécurent enfin en paix.

Cette recension du conte, comparée aux versions des autres pays, paraît tout à fait incomplète au début. On ne nous dit pas, en effet, d'où viennent les animaux, et l'épisode, si important qu'il forme quelquefois tout le conte à lui seul, des animaux arrivant dans une maison déjà habitée et effrayant les propriétaires, est complètement supprimé. Mais il ne faudrait pas croire que ces parties du conte n'aient pas pénétré en Berbérie. Dans la version rifaine (*Aït Ouriaghen*) (1), si incomplète à tant d'égards, ce détail est resté : l'âne à qui l'on veut

(1) Biarnay, *Rif*, p. 200-204.

faire porter des pierres, s'enfuit, et rencontrant le coq et le mouton, les décide à l'accompagner, en leur disant qu'on les recherche pour les manger. Cette autre version a conservé en outre un trait qui est peut-être un des traits primitifs du conte : la peau du lion avec laquelle les animaux effrayent leurs visiteurs est celle d'un lion qu'ils ont trouvé mort, ce qui est infiniment plus vraisemblable que de leur en faire tuer un. D'autre part, la version du Chenoua (1), étrangement défigurée et réduite presque à rien, puisque l'histoire tient en une demi-page, a du moins conservé assez fidèlement l'épisode de la maison : les animaux (ici : chacal, coq, serpent et chat) ayant pénétré dans la demeure des ogres, les mettent en fuite par le vacarme qu'ils font la nuit.

La version du Tazeroualt a également perdu l'épisode d'une reconnaissance faite par un oiseau, perdrix ou poule, pour voir si les animaux occupent toujours la maison. Mais à cela près, elle synthétise assez fidèlement les versions berbères, et même arabes (2), de l'Afrique du Nord. Particulièrement typique est la manière dont le lion est attiré : elle est la même dans presque toutes les versions. Mais si cet épisode semble inconnu, du moins sous cette forme, dans les versions européennes, celui de l'arbre où se sont réfugiés les héros, y est, au contraire, fréquemment représenté. Enfin l'épisode final, dans lequel le sanglier est brûlé, est également le plus ordinaire en Berbérie : seulement le sens n'en a pas été toujours bien compris (3).

---

(1) Laoust, *Etude sur le dialecte berbère du Chenoua*, Paris, 1912, p. 86 et 157.

(2) Ce conte existe aussi, en effet, chez les tribus arabophones. Cf. Delphin, *Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé*, XXIV, p. 85, sqq.

(3) Ainsi, dans la version du Chenoua, les ogres, revenant chez eux et trouvant leur demeure occupée, offrent aux animaux de leur laisser la maison à condition qu'ils l'emportent. Ils la

Voilà donc l'aspect que prend chez les Berbères ce thème des *Animaux errants*, très populaire là comme ailleurs. Il n'est pas téméraire d'espérer pouvoir trouver un jour dans quelque tribu la forme complète, que la comparaison des diverses versions nous laisse dès aujourd'hui entrevoir (1).

L'homme dans les contes d'animaux. — A l'encontre de ce que l'on constate dans les autres littératures, où l'on voit l'homme intervenir d'autant plus souvent dans les contes d'animaux que ceux-ci sont plus évolués, il y tient chez les Berbères une place tellement infime qu'il n'y aurait même pas lieu d'en parler, si ce n'était justement pour noter cette abstention : dans les fables mêmes, nous ne le verrons que rarement. Exceptionnels sont les contes comme celui des Ntifa qui nous montre un bûcheron aux prises avec le lion, arrivant, par sa ruse, à lui faire prendre la patte dans une souche (2). Tout au plus l'homme est-il dans les contes un personnage épisodique, apparaissant par exemple pour jeter de l'autre côté de la haie le chacal qui fait le mort. Le maître du jardin ou de la ferme n'est qu'une menace d'arrière-plan : jamais il ne joue un rôle actif, et les ruses du chacal ne sont guère dirigées contre lui, sinon pour se sauver. Jamais de ba-

---

mettent sur le dos du sanglier (dont il n'a pas encore été question) ; le chat boitant, le sanglier le prend aussi sur son dos ; mais voilà qu'en voulant allumer sa cigarette, le chat met le feu à la maison, qui brûle, ainsi que le sanglier ! On voit combien un thème, pourtant simple, peut arriver à se déformer.

(1) Faut-il, à côté des versions de ce conte, mentionner des histoires aussi peu nettes et peu intéressantes, du moins sous leur forme actuelle, que celle-ci, recueillie par Stumme (*Märchen der Schluh*, n° 28) : un oiseau, un scorpion et une grenouille voyageant de compagnie et se portant alternativement, rencontrent une ville de tortues où on les reçoit mal, puis, trahis par l'escargot, sont conduits dans une caverne habitée ?

(2) Laoust, *Ntifa*, texte n° XIV. Le lion avait mis en doute la parole du chat, lui disant que la force de l'homme surpassait la sienne. Ce thème est rare chez les Berbères, mais fréquent ailleurs.

taille entre eux. Quelle différence avec les vilains du roman de Renart !

Comme personnage de substitution, on le rencontre de très loin en très loin. Ainsi, dans la version du *Chacal Taleb* recueillie chez les Beni-Snous, c'est une vieille femme qui joue le rôle tenu ailleurs par la laie. Mais cette intervention de l'homme est très sporadique, et somme toute peu importante.

La morale dans les contes d'animaux. Les fables. — De chacun de ces contes, on pourrait, avec beaucoup de bonne volonté, arriver à tirer une morale ; elle serait rudimentaire et souvent bien peu élevée ; la plupart du temps, elle ne ferait que proclamer la suprématie de la ruse et de la force. Les aventures du hérisson ou du chacal, l'ordinaire réussite de leurs tours sont là pour le prouver ; et nous avons même vu, en une occasion, le hérisson, le plus coupable des deux, invoquer bien ironiquement la morale, en voyant le chacal poursuivi par le lévrier. Mais aussi, pourquoi s'était-il laissé prendre ? Ici comme ailleurs, c'est la question essentielle. Pourtant, notons-le, le chacal a toujours le dessous lorsqu'il trouve en face de lui le chien, qui représente un idéal plus noble. Et même, ses méfaits vis-à-vis des autres se retournent quelquefois contre lui-même. Il faut bien reconnaître alors que le conteur, s'il n'a, en cas de succès, pas un mot de blâme pour les procédés peu scrupuleux du chacal, marque pourtant une certaine satisfaction quand ils ne lui réussissent pas. Un conte kabyle de Bougie, dans lequel la panthère finit par retrouver et mettre à mort le chacal dont elle a à se venger, se conclut par ces mots : « C'est ainsi qu'il arrive à qui fait le mal : il meurt » (1). Dans un conte de Ouargla, où la présence du lévrier

(1) René Basset, *Nouveaux contes berbères*, p. 20.

caché dans un sac incite le chacal à rectifier le partage qu'il méditait de rendre préjudiciable à la brebis, son associée, le conteur emploie cette expression étrange : « Les yeux de la justice brillaient chez le lévrier » (1). Il est vrai que dans l'un et l'autre cas, si la justice triomphe, ce n'est pas grâce à son seul bon droit, c'est surtout parce que la force est de son côté. C'est pourtant un commencement de sentiment moral, qu'on trouve d'ailleurs dans quelques contes merveilleux (2). Mais cette morale n'est presque jamais explicite. C'est ouvrage de lettré que de la dégager : et les Berbères n'en sont pas encore là. Il en est des contes d'animaux comme des contes mensongers ou des randonnées ; le récit plaît pour lui-même : on n'a pas encore l'idée d'y chercher un sens symbolique, si ce n'est dans de rares cas, et sous des influences vraisemblablement étrangères. Encore ces tentatives sont-elles quelquefois très gauches. Le crapaud s'étant lié d'amitié avec le rat, content les Zaian, se laissa attacher à lui. Un jour, une chouette enleva le rat · le crapaud fut emporté en même temps, mais le lien se rompit, et il vint s'écraser sur le sol : « Dieu m'a puni pour avoir fréquenté un méchant », dit-il en mourant (3). Un peu moins maladroite est la morale d'une fable relevée chez les populations de l'oued Righ, qui ont subi une forte influence arabe : « Voilà à quoi s'expose celui qui

(1) *Ibid*, p. 37.

(2) A la fin d'un conte du Mzab, Dieu envoie une forte pluie parce que la justice a triomphé. (René Basset, *op. cit.*, p. 95).

(3) Abès, *Première année de berbère (dialecte du Maroc Central)*, p. 94. Thème étranger, peu fréquent chez les Berbères. Comme morale maladroitement dégagée, cf. aussi celle du *Roitelet* (Rivière, *Contes pop. de la Kabylie du Djurdjura*, p. 139) : « Sur la terre, il arrive d'ordinaire que les orgueilleux sont comme s'ils n'existaient pas : tôt ou tard, un rocher tombe et les écrase ». Cette morale arrive en conclusion d'un récit où l'on voit le roitelet, qui n'avait pu croire que le chameau fût plus grand que lui, obligé de reconnaître son erreur.

désire manger dans les cieux », dit un vieillard, en voyant tomber sur le sol le chacal que l'aigle avait emmené dans les airs en lui promettant un festin (1). Le symbole a été entrevu ; c'est chose rare.

On trouve pourtant quelques récits, en petit nombre, qui sont déjà de véritables fables, dans des régions où l'évolution littéraire est plus avancée, chez les Chleuhs et chez les Touaregs. « La tortue sortit un jour et se mit à chanter, racontent les gens du Tazeroualt. Un faucon la saisit, l'emporta dans les airs et la laissa tomber. Dans sa chute, elle s'écria : « Oui, il en est ainsi, ô homme : qui ne sait pas fermer la bouche meurt à cause d'elle. » Un homme l'entendit ; émerveillé, il la porta au roi et lui conta le prodige. Mais la tortue ne voulut plus rien dire. Le roi, pensant que l'homme avait eu l'intention de se moquer de lui, le fit mettre à mort (2). On trouverait chez les Touaregs quelques fables du même genre. « Je ne mords que qui me mord », dit la vipère en conclusion de l'une (3). Une autre rapporte un dialogue entre le bouc, bruyant à l'époque du rut, et le sanglier, silencieux, alors que la chèvre ne met au monde qu'un ou deux petits à la fois, et la truie deux dizaines ; elle se termine par cette morale : « Celui qui fait habituellement du bruit n'a en lui que du bruit » (4). Que ces fables soient indigènes ou non, peu importe : leur présence prouve, du moins chez certains

---

(1) René Basset, *Nouveaux contes berbères*, p 34.

(2) Stumme, *Märchen der Schluh von Tazerwalt*, p. 66 ; 193. On retrouve le thème bien connu de l'oiseau de proie laissant tomber sa victime pour la tuer ou briser sa carapace. Cf. aussi id., *Elf Stücke*, n° V.

(3) Masqueray, *Textes de la Tamahaq des Taïtoq, L'enfant et la vipère.*

(4) Hanoteau, *Grammaire tamachek'*, p. 135 : *Le bouc et le sanglier.*

groupes berbères, un minimum d'aptitude à la fable (1). Mais que cette tendance n'ait jamais été poussée très loin, cela est bien démontré non seulement par l'absence totale de fables proprement dites dans la majorité des groupements et leur rareté dans les autres, mais encore par ce fait que dans ceux-ci, elles n'ont jamais su se dégager suffisamment du conte d'animaux pour que celui-ci n'apparût plus comme l'élément essentiel du récit. La fable humaine est à peu près inconnue. M. Mercier a bien relevé chez les Chaouia de l'Aurès une version, très proche des versions orientales, de la fable de *Perrette et le pot au lait* (ici l'homme et la jarre d'huile suspendue au-dessus de sa tête) (2) : le fait est trop exceptionnel pour qu'on puisse lui attribuer une grande valeur. Le Berbère, qui aime les contes d'animaux, est presque toujours réfractaire à la fable : de celles que lui apporte l'étranger, il garde l'histoire et rejette la morale.

*
* *

Si maintenant, laissant de côté ces derniers récits qui sont seulement, quel que soit leur intérêt, des exceptions dans la littérature animale berbère, nous réunissons les traits que nous avons dégagés au cours de cette étude sur les contes d'animaux, nous arrivons aux constatations suivantes :

1° L'existence d'un personnage central, toujours le

(1) A en croire un récit recueilli par le P. Rivière, les Kabyles tireraient quelquefois une morale de leurs contes d'animaux. « Celui qui va avec un fourbe en est trahi », lit-on à la suite de l'histoire du lion, du mulet et du chacal (version orientale du *Cheval et du loup*). Mais la façon même dont il a classé ses contes montre que le P. Rivière a apporté en les recueillant des préoccupations morales qui n'existent guère dans la littérature berbère.

(2) Cf. *Mille et une Nuits ; Kalila et Dimna*.

même : le chacal, doué d'une personnalité propre et d'un caractère relativement approfondi, mis en lumière par ses conflits avec un nombre assez restreint d'autres personnages au caractère moins accusé ; et d'autre part une littérature assez systématisée pour que, hors du chacal, il n'y ait pour ainsi dire plus de contes.

2° Une tendance générale à réunir ces contes par un lien plus ou moins lâche, de manière à former des ensembles cohérents : tels sont, par exemple, ceux que nous avons appelés l'histoire du *Chacal taleb* ou du *Chacal cordonnier*. Quelques-uns de ces groupements peuvent être venus tout faits d'Orient ou d'Occident ; mais la plupart semblent bien indigènes.

Or ce personnage central aux nombreuses aventures nous rappelle celui des contes européens ; et ces chaînes de thèmes nous font songer invinciblement aux branches du roman de Renart, dont nous retrouvons tant d'épisodes dans la littérature animale berbère. Si bien que nous en venons naturellement à nous demander pourquoi la Berbérie n'a pas eu son roman de Chacal, comme l'Europe son roman de Renart. La question est complexe : on peut néanmoins tenter de dégager quelques éléments de sa solution.

S'il est entre les deux littératures des similitudes frappantes, il est aussi des différences très profondes. D'abord une chaîne de contes, si bien rivée soit-elle, comme celle du *Chacal cordonnier*, est encore loin d'être semblable à une branche du roman de Renart. Dans celui-ci on constate un effort de composition : elle est défectueuse, mais elle existe. Les épisodes se commandent ; tandis que dans la chaîne berbère ils sont plutôt juxtaposés : l'unité d'action est bien plus factice, chaque épisode bien plus indépendant. Quelle que soit la variété des branches du roman, dans leur origine et dans leur contenu, chaque aventure de Renart est, dans une certaine mesure, solidaire du tout;

l'auditeur les a toutes dans l'esprit, et au besoin de nombreuses allusions les lui rappellent. Rien de tel en ce qui concerne celles du chacal : l'épisode raconté, il n'en est plus question. Point de combinaisons de personnages non plus. Le lion n'a nulle part aux démêlés du chacal et du hérisson ; non seulement il les ignore, mais ils font partie d'une série sans aucun lien avec ses propres aventures. « Une ample comédie à cent actes divers », disait de son monde imaginaire le fabuliste : les cent actes y sont, mais pas la comédie. Dans cette ébauche de roman de Chacal, la seule unité, c'est ce personnage, et ce n'est point suffisant ; il y a des parties complètes, il n'y a pas un ensemble. L'idée de la société animale, si nette dans certaines branches du roman de Renart, n'est pas encore née en Berbérie. Non seulement on n'y voit pas cette société hiérarchisée à l'extrême autour du roi Noble, à la cour de qui chaque animal a sa charge, systématisation dont l'outrance a parfois quelque chose de déplaisant ; mais on n'y trouve pas même cette simple idée que ces types animaux créés à l'imitation des types humains, peuvent ne pas se contenter d'une vie individuelle, mais vivre aussi en société. Cela nécessiterait, il est vrai, un travail d'abstraction plus grand que celui auquel se sont bornés les Berbères : pour imaginer une société idéale d'animaux, il fallait commencer par pousser jusqu'à la plus extrême limite l'abstraction des types individuels, de façon à ce que chaque personnage apparût comme un représentant absolu et unique de l'espèce. De plus, à mesure que ces personnages représentatifs d'une espèce s'éloignent de leurs prototypes, ils deviennent de plus en plus humains; leur enveloppe animale s'amincit de plus en plus. D'où, par contre-coup, introduction toute naturelle de l'homme, puisqu'il peut lutter désormais avec eux sur un pied d'égalité : sa présence ne détonne plus. Avec lui, c'est un élément d'intérêt de premier ordre qui vient s'ajouter.

Tels sont les personnages dans le roman de Renart :

tels ils ne sont pas dans les aventures du chacal. Car là, le chacal est toujours un chacal, impossible à distinguer des individualités confuses de ses frères ou cousins, avec qui il est toujours interchangeable ; tous, à l'occasion, sont susceptibles de s'appeler oncle Yahia ; de même que tous les hérissons, Mesa'oud ou Bou-Mohand. Au lieu de l'immortalité nécessaire dont jouissent les héros dans le roman de Renart, puisque, s'ils mouraient, l'espèce qu'ils incarnent disparaîtrait pour jamais de l'épopée animale — chose impossible — chacal ou lion peuvent ne point s'échapper du piège où ils tombent : quelque parent les remplacera, qui héritera instantanément de leurs aventures, de leur caractère, et de leur nom. Cela permet sans doute plus de variété dans les dénouements ; mais cela montre d'autant mieux combien l'individualité du héros est peu développée au fond ; et la trame du roman, à peine ébauchée, se brise en mille morceaux. Comment en faire un tout ?

Voilà donc ce que le roman de Renart possède de plus que les aventures du chacal : une composition dont on trouve la trace dans toutes les branches, et un esprit d'abstraction poussé plus loin. D'où systématisation des thèmes, de manière à former un tout plus cohérent, individualisation plus marquée des personnages, qui ne sont pas des isolés, mais jouent un rôle dans une société animale constituée.

Or ces deux éléments, souci de la composition et abstraction poussée à ce degré, sont aussi peu que possible conformes au génie populaire : ils sont essentiellement d'ordre littéraire. Tout est là. L'on admet aujourd'hui que le roman de Renart a puisé ses éléments, pour la plupart, dans la tradition orale où ils vivent encore de nos jours ; la présence dans le folk-lore berbère de nombreux contes tout à fait analogues à ceux qui ont été mis en œuvre dans le roman, ne peut qu'apporter encore une confirmation à cette manière de voir. Mais jamais ces éléments n'auraient

fini par produire à eux tout seuls une branche, même la plus simple, du roman, s'il ne s'était trouvé des gens instruits, clercs ou laïcs, pour faire, lentement peut-être, et par retouches successives, ce nécessaire travail de composition et d'abstraction qui transforma la matière offerte. En Berbérie, cette matière était la même. Le génie populaire la conduisit aussi loin qu'il pouvait la conduire, aussi loin qu'il l'avait amenée en Europe, jusqu'aux chaînes de contes presque immuables, jusqu'au seuil du roman. Il ne pouvait dépasser ce point. Pour aller au delà, il fallait désormais l'initiative individuelle, le travail d'un lettré, brassant cette matière inerte, et lui apportant ces qualités littéraires que le conteur de village ne pouvait lui donner. Il aurait fallu l'homme de génie qui eût l'esprit assez large pour savoir grouper les éléments épars, les systématiser en un tout cohérent, leur donner la vie. Mais hélas ! il en fut du roman de Chacal comme de toutes choses chez les Berbères. La matière était là, riche et inorganisée : il manqua toujours l'esprit créateur qui la sût mettre en œuvre, le Poète.

LES LÉGENDES

La légende, chez un peuple où la littérature écrite n'existe pas, où la science en est encore aux premiers rudiments, doit tenir une place très grande. Les souvenirs du passé, gardés par la seule mémoire, et chaque jour déformés un peu plus, lui appartiennent tout entiers. Le monde, tel qu'il apparaît à l'esprit de l'homme peu civilisé, avide de connaître le pourquoi des choses, mais facile à contenter, est une inépuisable source de légendes. Elles lui expliquent la nature, le plus mince détail comme la force la plus redoutable, les rapports dans lesquels il se trouve lui-même avec le monde physique, avec ses semblables, la raison des actes rituels qu'il accomplit. La légende a réponse à tout ; elle se mêle à tout.

Les Berbères vivent encore dans le merveilleux. Les génies qui sont partout autour des hommes qu'ils frôlent à chaque minute, sont la cause de presque tous les événements, heureux ou malheureux, qui leur arrivent : dieux déchus de leur ancienne prééminence, mais non de leur pouvoir, dieux conquis, restés puissants sur les hommes conquis. Des miracles : les saints, morts ou vivants, en font chaque jour ; qui n'en a été témoin ? Qui n'a entendu parler de trésors dont les portes se sont ouvertes devant de savants magiciens ?

Les actions des hommes d'aujourd'hui, au lendemain même du jour où elles sont accomplies, sont déjà devenues des légendes. De tout temps il en fut ainsi : toujours l'histoire fut immédiatement travestie. Déjà, Pline nous a narré l'aventure de ces deux cents chiens qui rame-

nèrent d'exil le roi des Garamantes, en combattant ceux qui s'opposaient à son retour (1). On raconte que les montagnes du Rif sont les os d'un géant; et c'est peut-être un souvenir de l'antique mythe d'Atlas. On parle encore, dans le nord du Maroc, d'une ville de singes ; il en était déjà question en Berbérie dans l'antiquité (2). Les Berbères du Maroc croient aujourd'hui que les trésors des grottes y ont été déposés par les anciens maîtres du pays, les Chrétiens, au moment où ils s'enfuirent devant les Musulmans; ainsi, à l'époque de Néron, Cesellius Bassus promit à l'empereur de lui retrouver les trésors que la reine Didon cacha dans une caverne pour les soustraire à Iarbas (3).

Seulement, il est rare que de tels récits se transmettent si longtemps; en général, le Berbère n'a pas si longue mémoire. Ses héros s'effacent vite; ses légendes disparaissent. Comme il en crée chaque jour de nouvelles, il n'en est pas encore à les recueillir pour l'éternité. Du moins celles d'aujourd'hui ont-elles une valeur psychologique actuelle, qu'elles n'auraient point, si une longue tradition les avait figées. C'est à ce titre surtout qu'elles sont précieuses.

I. — Légendes historiques

Le souvenir que les Berbères ont gardé de leur passé, fût-il légendaire, se réduit à bien peu de chose : quelques noms, quelques généalogies, et c'est à peu près tout. Ils savent que la Berbérie était autrefois, il y a bien longtemps, mais on ne saurait dire quand, habitée par une race, peut-être de géants, et sûrement de mécréants, les

(1) *Hist. Nat.*, VIII, 61.

(2) St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. I, p. 246.

(3) Tacite, *Annales*, XVI, 1-3.

Djohala (1). Après eux vinrent les Romains (*iroumiin*), lesquels étaient chrétiens. On en sait un peu plus sur leur compte : ils ont accompli de grands travaux — ils sont parmi ceux à qui l'on attribue le plus généreusement tout vestige du passé — ; ils étaient commandés par des rois ou des reines immensément riches, et dont on connaît quelquefois le nom (2). Mais un jour vint où les musulmans les chassèrent : ils s'enfuirent alors si vite qu'ils ne purent emporter leurs trésors ; ils les cachèrent en terre, ou les laissèrent dans les cavernes qu'ils habitaient. On connaît ces trésors : on les a vus souvent ; parfois même on a pu s'en emparer, mais c'est chose difficile, car les chrétiens étaient savants magiciens : ils ont commis des génies à la garde de leurs richesses, ou, par leurs artifices, en ont interdit l'approche.

On sait aussi qu'il y eut un temps où la Berbérie contenait beaucoup de Juifs; que plusieurs tribus professèrent le judaïsme : même, on a peut-être tendance à en exagérer le nombre. On accuse volontiers le voisin qu'on hait ou qu'on méprise, de descendre d'ancêtres juifs, et ce ne doit pas être toujours pris à la lettre (3) ; cela indique du moins à quel point le fait reste marqué dans le souvenir des Berbères.

La conquête du pays par les musulmans et ses héros, l'islamisation qui en fut la conséquence, les grandes réactions berbères qui, plusieurs fois, faillirent avoir raison de l'envahisseur, n'ont pas laissé dans les légendes popu-

(1) Le nom est arabe ; mais la tradition semble très ancienne dans l'Afrique du Nord.

(2) « La tradition des Amamra (Aurès) nous apprend l'existence de sultans « romains »... Babar, Djokran, Es-Semech », rapporte Masqueray (*Formation des Cités*, p. 170).

(3) Ainsi, par exemple, à côté des Ghiata, des Mediouna, et autres tribus qui furent peut-être réellement judaïsantes, on tient pour juives d'origine les fractions méprisées des Chaouia marocains, vraisemblablement descendantes de l'ancienne population berghouatienne. Cf. Mège, *Note sur les Mzab et les Achache*, *Archives Berbères*, 1918.

laires la trace qu'on aurait pu supposer. La résistance dont la Kahina fut l'âme, telle qu'elle nous a été rapportée, appartient-elle à l'histoire ou à la légende ? Cette reine de l'Aurès, portant un titre juif, victorieuse du général arabe Hassân ibn No'man, le refoule jusqu'aux limites de l'Ifriqiah; met à mort ses quatre-vingts compagnons faits prisonniers, sauf un seul, Khaled ibn Yezid el-Qaïci qu'elle traite comme son enfant ; ensuite, pensant que l'envahisseur n'est guidé que par un sentiment de convoitise, elle dévaste, pour l'en écarter, tout le pays, coupant les arbres fruitiers. L'ennemi revient avec de nouvelles forces; Khaled, le fils adoptif, trahit en secret, et la Kahina, comprenant l'inutilité de la défense, avertie par les génies que toute résistance est vaine, remet ses fils à la clémence de Hassân, puis livre la suprême bataille qu'elle sait d'avance perdue. Vaincue, fugitive, traquée, elle est tuée enfin auprès d'un puits, et sa tête envoyée au vainqueur.

Que de traits légendaires, dans cette histoire, sans parler de ceux qui ressortissent au simple folk-lore ! Le personnage lui-même est vraisemblablement historique. La Kahina est une femme comme on en voit quelques-unes dans l'histoire des Berbères : Chimci, qui fut, au quatorzième siècle, la reine des Aït Iraten de Kabylie (1), Zineb, l'épouse de Yousof ben Tachfin qu'elle conseillait ; Tanguit, la sœur de Hamim, le faux prophète des Ghomara, et Daddjou, la tante de celui-ci ; plus près de notre époque, en Kabylie, Lalla Khedidja, ou encore Lalla Fatma, qui, reprenant le rôle de Damya la Kahina contre les Arabes, fut l'âme de l'insurrection kabyle de 1857 contre les chrétiens. Elles furent légion, ces femmes qui tinrent leur place dans l'histoire des Berbères, sans compter celles qui semblent être tout à fait légendaires, comme la Habtsa

(1) Cf. Masqueray, *Formation des Cités*, p. 132.

des Beni Yemloul (1) ; mais d'elles toutes, ce qu'on nous rapporte est-il entièrement historique ?

En tous cas, si nous n'avions pas les textes écrits, il n'en est peut-être pas une, sauf les dernières en date, que nous connaîtrions aujourd'hui par les traditions populaires. Le souvenir de la Kahina, à défaut de son nom, fut peut-être un peu plus durable. Quelques tribus, arabisées ou non, ont encore conservé la mémoire d'une femme qui aurait lutté contre l'invasion arabe. Des autres héros de l'indépendance, tels que Koceila, il ne reste rien; rien non plus, ou presque rien, des chefs qui, au nom de l'Islam lui-même, conduisirent contre l'étranger d'innombrables Berbères fanatisés : Maïsara, Khaled ibn Hamid, Abou Qorrah ou Abou Yezid, l'homme à l'âne. Ils n'ont pas laissé plus de traces dans la mémoire du peuple que ceux qui tentèrent, à plusieurs reprises, de doter les Berbères d'une religion nationale. Le nom des Berghouata eux-mêmes ne rappelle presque aucun souvenir à leurs descendants d'aujourd'hui.

Ceux-là mêmes de leurs princes qui constituèrent de puissants empires n'ont pas été mieux traités. La légende de Moulay Idris, connu du peuple comme marabout plutôt que comme personnage historique, n'a guère pénétré chez les Berbères; même la guerre que livra à leurs descendants le Miknasi Mousa ibn Abi 'l-'Afya, à qui se rattachent tant de légendes, ne resta populaire que chez les arabisés : le caractère de Mousa, représenté comme un Juif acharné à détruire la descendance du Prophète, en fait foi. Dans le propre pays où naquit l'un des plus grands hommes que les Berbères possédèrent, le Mahdi des Almohades, dans l'endroit même où il prêcha la révolte contre les Almoravides, le nom d'Ibn Toumert ne subsiste plus. On sait qu'il fut un fondateur d'empire ;

---

(1) *Ibid*, p. 170.

mais les légendes qui courent encore sur lui, le montrent comme un magicien habile à séduire les foules, un imposteur adroit, qui, par de grossières supercheries, faisait croire aux hommes qu'il possédait un pouvoir surnaturel et enseignait les anges; au reste un hérétique (1). Dans la région de Tlemcen où il fonda un royaume puissant, on raconte que Yaghmorasen, autre Berbère illustre, était un berger qui devint roi pour avoir trouvé l'herbe qui change les métaux en or (2). Beni Merin et Beni Ouattas, plus proches de nous, sont un peu mieux connus dans le Maroc oriental, par où ces Berbères passèrent dans leur marche vers l'ouest. Leur nom y est resté populaire; d'Oujda aux Ghiata, on leur attribue beaucoup des constructions dont les vestiges se voient çà et là : de leur rôle historique, on ne sait plus rien. Ailleurs, ces noms n'ont pas pénétré très profondément chez les tribus berbères.

Pas plus qu'ils n'ont conservé la mémoire des héros qui ont lutté contre la première invasion arabe, les Berbères ne se souviennent des guerres amenées par l'invasion hilalienne. Quelques rares héros légendaires, d'une notoriété locale, comme Zenati Khalifa, populaire chez les Beni Snassen (3). Par contre, ces Berbères qui avaient si peu

(1) Doutté, *En tribu*, p. 124, sqq. La légende d'Ibn Toumert, magicien et imposteur, semble fort ancienne. En les comparant avec les récits qui courent encore aujourd'hui, il est difficile de ne pas considérer comme des fables analogues les détails que nous ont rapportés les historiens arabes sur la façon dont le mahdi fit admettre par ses compatriotes la réalité de sa mission (l'histoire des gens cachés dans les tombeaux, etc.). Ce mouvement des Almohades fut l'un de ceux qui provoquèrent le plus de légendes : ainsi la prédiction concernant la venue de l'homme au dirhem carré (pièce encore aujourd'hui considérée comme un porte-bonheur).

(2) Destaing, *Et. sur le dial. des Beni Snous*, t. I, p. 368-369.

(3) Voinot, *Oudjda et l'Amalat*, Oran, 1912, p. 197 ; René Basset, *Bull. des pér. de l'Islam, Rev. Hist. Rel.*, 1911, p. 11 du t. à p. — Zenati Khalifa, l'émir des Zenata, est au contraire un des héros principaux de la geste des Beni Hilal. Cf. notamment A. Bel, La *Djâzya*, *Journal Asiatique*, 1902-1903.

su glorifier leurs chefs, ont adopté parfois les héros épiques de leurs adversaires. Les Aurasiens racontent encore une aventure de Ahmed el-Helaïli, un des personnages de la geste des Beni Hilal (1). Les romans historiques arabes sur la conquête, tels que le Fotouh Ifriqiah, n'ont pas été non plus sans exercer quelque influence sur les traditions historiques berbères. Le roi Chirouan, 'Ali ben Dja'far sont encore populaires chez les Beni Snous (2).

Est-ce à dire que les Berbères soient incapables de créer par eux-mêmes des héros d'épopée ? Leurs poètes, aujourd'hui encore, s'emparent souvent d'un chef vivant, ou mort depuis peu, chantent ses exploits en les déformant, et lui donnent très vite l'aspect d'un héros légendaire (3) : les grandes figures frappent beaucoup les Berbères, chez qui le maraboutisme est si développé. Mais elles les frappent pour peu de temps : ils sont oublieux. Les événements effacés de leur mémoire, le chef qui les dirigea ne les intéresse plus, et leur goût des exploits merveilleux trouve pour se contenter l'inépuisable réserve des légendes hagiographiques: celles-ci sont de tous les temps. Des héros disparus, chaque fraction ou chaque tribu se souvient seulement de celui qu'elle reconnaît pour son ancêtre, ou de celui qui la conduisit à l'endroit où elle se trouve, et en chassa ses ennemis. Encore la légende de ce héros se réduit-elle en bien des cas à un nom, et ce nom est très souvent celui d'un saint.

Dans tout cela, et c'est ce qui frappe dès l'abord, une infinité de personnages peu caractéristiques, et pas un héros national. Les grands princes eux-mêmes, les fondateurs d'empire, quand ils ont laissé quelque souve-

---

(1) Cf. Mercier, *Cinq textes en dial. berb. des Chaouia de l'Aurès, Journal Asiatique*, 1900.

(2) Destaing, *Etude sur le dial. berb. des Beni-Snous*, t. II.

(3) Voir notamment l'histoire du caïd Ould-el-Bachir-ou-Mesa'oud, in Mouliéras, *Le Maroc Inconnu*, t. I, p. 188-190.

nir, ne possèdent qu'une renommée locale; aucun qui soit populaire par toute la Berbérie. La Kahina est inconnue au Maroc. Tout se tient; les Berbères n'ont jamais pu s'unir pour une action commune : comment auraient-ils des héros communs ? Leur particularisme, qui causa toujours leur perte dans le domaine politique, eut sa répercussion dans le domaine légendaire. Leurs héros nationaux cédèrent le pas à ceux des conquérants.

Quelques-uns de ceux-ci acquirent une renommée générale : ainsi Pharaon, Daqyous (Décius) et le Sultan Noir. Que les deux premiers soient d'origine orientale, cela n'est guère douteux. Décius notamment fut introduit dans l'Afrique du Nord à la suite de la légende des Sept Dormants : il est l'empereur à la persécution de qui ils échappèrent. Pharaon, ainsi qu'il convient à un roi dont on ne saurait exagérer la puissance, voit son nom attaché à des ruines imposantes, celles de Volubilis par exemple, ou à des accidents de terrain : le vieux *limes* romain qui forme une longue sinuosité au sud de Rabat, est appelé la *saguia* de Pharaon; et ce même personnage a ouvert une large entaille dans les montagnes des Ghiata. A Décius sont consacrées quelques cavernes, celles où l'on retrouve, plus ou moins effacé, le souvenir des Sept Dormants; et quelques ruines de petites dimensions. Tous deux sont infiniment plus connus en pays arabe qu'en pays berbère ; ils s'y sont néanmoins parfois introduits, notamment dans le nord du Maroc (1).

La légende du Sultan Noir, elle aussi, est d'origine arabe, et la preuve en est que dans les régions berbères où ce personnage est populaire, on ne le désigne jamais que par son nom arabe de *Soltan el-Akhal*. Mais il a pénétré le monde berbère plus que les précédents. Sans parler des contes merveilleux dans lesquels on le voit intervenir,

---

(1) Sur les ruines attribuées dans le Rif à Décius, cf. Mouliéras, *Le Maroc Inconnu*, t. I, Paris 1897, *passim*.

il a laissé un peu partout au Maroc des traces de son passage : ici un pont, là un château, ailleurs une ville; ce fabuleux souverain fut un grand bâtisseur. Les chrétiens et lui : voilà à qui l'on attribue tous les travaux de grande envergure qu'un makhzen parfois puissant a laissés dans les montagnes berbères. Le Sultan Noir fut-il un personnage historique ? Quelques traditions à peu près concordantes, entre tant d'autres, pourraient laisser croire qu'il s'agit d'un prince mérinide, dont les exploits auraient été étrangement amplifiés par l'imagination populaire; les lettrés marocains pour qui nulle question ne saurait rester sans réponse, et l'auteur de l'*Istiqsa* est du nombre, affirment péremptoirement que le Sultan Noir était Abou'l Hassan le Mérinide, fils d'une Ethiopienne. Ce n'est point le moment de rechercher quel fondement il peut y avoir dans ces traditions, souvent divergentes (1) : bornons-nous à constater que tant de traits de folk-lore universel et d'hagiographie locale contribuent à constituer cette figure, qu'il serait presque aussi vain de vouloir lui trouver parmi les sultans qui régnèrent réellement un prototype unique, que de chercher à identifier le Pharaon qui laissa tant de traces au Maroc. La légende du Sultan Noir se trouve mêlée à celle de deux personnages célèbres eux aussi chez les Berbères, Sidi bel 'Abbès es-Sebti et Moulay Ya'qoub; souvent même il se confond avec ce dernier. Il y a ainsi tout un ensemble d'histoires amalgamées, qui forment un véritable cycle légendaire, répandu surtout chez les arabisés, mais populaire aussi chez les Berbères.

Quant aux chrétiens qui partagent avec le Sultan Noir, au Maroc, l'attribution des grands travaux d'autrefois,

(1) A propos du Sultan Noir et de son identification avec divers princes mérinides, cf. surtout René Basset, *Nedromah et les Traras*, Paris 1901, *appendice* IV ; et Bel, *Inscriptions arabes de Fès* in *Journal Asiatique*, 11e série, t. X (juillet-août 1917), p. 95-96.

ce sont les Portugais plus encore que les Romains. Les luttes que ce peuple livra sur la côte atlantique au cours du XV^{e} et du XVI^{e} siècles, ont frappé vivement l'imagination indigène : on se souvient de sa puissance, du pouvoir qu'il étendit sur de vastes régions; et l'on croit retrouver ses traces même dans des pays où il n'a jamais pénétré, jusqu'au cœur des montagnes marocaines. La renommée des Portugais a effacé celle des Romains, ou plutôt tous ces *iroumiin* se sont confondus dans les souvenirs populaires.

***

Nombreuses sont les légendes historiques qui ont trait à l'origine et à la filiation des diverses tribus berbères. Il est plusieurs sortes de ces mythes généalogiques. Les uns sont fort anciens et, pourrait-on dire, plus foncièrement nationaux : ce sont ceux qui montrent la race berbère partagée en deux grandes familles, les Botr et les Branès, descendant, l'une de Madghis el-Abter, et l'autre de Bernès, les deux fils de l'ancêtre commun Amazigh, chez qui l'on retrouve le nom de la race. Madghis et Bernès, à leur tour, auraient eu des fils et des petits-fils, ancêtres chacun d'une tribu; et à l'intérieur de celle-ci même, chaque fraction aurait pour ancêtre éponyme l'un des fils de son fondateur.

Cette manière schématique d'expliquer l'importance des différents groupements, et les rapports que leurs membres croient saisir entre eux, devait plaire à des esprits simples : et de fait, à l'origine de presque chaque société, les mythes généalogiques constituent presque tous les souvenirs du passé. Ils recouvrent parfois quelque réalité. Est-ce le cas chez les Berbères ? Sous ces généalogies que nous ont conservées des historiens tard venus dans l'histoire de la race, je croirais volontiers qu'il faut chercher la représentation des rapports qui unissaient les diffé-

rentes tribus à une époque lointaine, plutôt que leurs réels degrés de parenté (1).

Mais il arriva souvent que des Berbères, humiliés de se sentir issus d'une race toujours sujette, revendiquèrent pour la tribu dont ils faisaient partie, une origine plus noble que celle de leurs frères; ils cherchèrent à se rattacher aux peuples qui dominèrent jadis ou dominent encore l'Afrique du Nord. En ce cas, le calembour généalogique joua un grand rôle ; mais il ne fut pas toujours nécessaire. Les Ouled Abdi de l'Aurès affirment être les fils des colons romains qui, au temps de l'invasion arabe, durent se réfugier dans ces montagnes ; les Ouled el-Ghidi d'Aumale, les Ouled Attia de Collo prétendent descendre des chrétiens (2). Le cas des Aït Fraoucen de Kabylie, affirmant leur origine française, est classique, et aussi les prétentions des Moqrani à descendre des Montmorency : ce qui prouve que les familles comme les groupements peuvent aimer à se rattacher à une souche illustre.

Mais c'est surtout du côté des Arabes que les tribus rougissant d'être berbères cherchèrent une origine plus relevée (3). Les Arabes réunissaient ce double prestige d'être les derniers conquérants, les vainqueurs des chrétiens, et le peuple d'où était sorti le Prophète de l'Islam, le

(1) Cf. *Arch. Berb.*, t. II, 1917, p. 315-316, où j'ai tenté de montrer brièvement suivant quel mécanisme se constituaient ces mythes généalogiques berbères.

(2) Doutté, *Les marabouts*, Paris, 1900, p. 58.

(3) Il est à remarquer pourtant que les Arabes ne furent pas le premier peuple oriental auquel cherchèrent à se rattacher les Berbères. Des traditions extrêmement anciennes, puisqu'on en trouve la trace dans Salluste (*Jugurtha*, XVIII), puis, sous une forme un peu différente (et sans doute modifiée par les conceptions juives), dans Procope (*De Bello Vand.* II, 10), et dans quelques historiens arabes, El-Bekri, Ibn Qotaibah, Djordani, faisaient venir d'Orient (Asie-Mineure, Perse ou Syrie), une partie au moins de la population.

peuple glorieux par excellence. A découvrir cette origine, le commun fut aussi ardent que les savants. Ceux-ci travaillaient laborieusement : dans la longue suite des ancêtres berbères, ils cherchaient à introduire un homme qui, venu d'Orient en un temps très lointain, et marié à une fille du pays, aurait laissé une postérité nombreuse : la tribu qu'il s'agissait d'anoblir. De cet ordre était la tradition qui expliquait l'origine du grand groupe zenatien : groupe berbère, pourtant, s'il en fut. Ou bien, on supposait une émigration en masse de tribus du sud de l'Arabie. Zenata, Senhadja, Ketama, tous les grands groupements avaient leurs généalogistes, dont l'un des principaux soucis, nous l'avons vu dans un précédent chapitre, était justement de prouver l'origine arabe de la tribu. Les historiens sérieux ne s'y laissaient pas toujours prendre. Ibn Khaldoun expliquait déjà pourquoi les Zenata reniaient leurs frères : ils voulaient répudier toute liaison avec la souche berbère, en voyant des peuples de cette race réduits au rang d'esclaves tributaires et chargés du poids des impôts. D'autres s'indignaient : « Les Himyarites, écrivait Ibn Hazm, n'eurent jamais pour se rendre au Maghrib que les récits mensongers des historiens yéménites » (1).

Le peuple, lui, ne s'embarrassait pas, et ne s'embarrasse pas encore aujourd'hui, de ces subtilités. Quelquefois on se rattache à un ancêtre prétendu arabe : le plus souvent on se contente d'affirmer une telle origine, comme un fait qui n'a plus besoin d'être démontré. Quand il s'agit de tribus déjà arabisées, la chose va de soi; parlent-elles encore berbère, l'objection n'a rien pour les gêner. Les Aït Atta, la grande confédération voisine du Tafilelt, se prétendent de race qoreïchite; les Aït Seghrouchen du

(1) Ibn Khaldoun, *Hist. des Berb.*, t. III, p. 183. Cf. René Basset, les *Généalogistes berbères*, in *Arch. Berb.*, t. I (1915-1916), fasc. II, p. 4.

Sud affirment descendre du Prophète par le chérif Moulay 'Ali ben 'Amer (1) : mêlées ensuite aux Berbères, ces tribus arabes auraient bien été forcées de se mettre à parler tamazight. Il faut reconnaître pourtant que si cette prétention est commune chez les tribus arabisées, elle est beaucoup plus rare chez celles qui sont restées fidèles au vieil idiome.

Un fait intéressant à noter, pour qui étudie ces mythes généalogiques et ces prétentions à une origine illustre, car il est par là bien mis en lumière, c'est combien la tribu se sent solidaire, combien peu elle a conscience de l'extraordinaire imbroglio ethnique qu'elle présente le plus souvent. Il suffit de quelques générations de vie commune pour que toutes ces différences soient oubliées, pour que chaque fraction ait le sentiment qu'elle constitue un bloc véritablement homogène.

Quant aux généalogies particulières que possèdent certaines familles, nombreuses sont celles qui appartiennent aussi à la catégorie des légendes historiques ; surtout quand il s'agit de chérifs. Il arriva bien souvent, lorsqu'une famille berbère s'empara du pouvoir, qu'elle chercha, soit pour justifier son usurpation, soit simplement pour rehausser son origine, à se rattacher au Prophète. Ainsi firent par exemple les Beni Zeiyan qui régnèrent à Tlemcen, à l'époque où les Beni Merin, d'autres Zenata encore, s'étaient emparés de Fès. Et pourtant le fondateur de cette dynastie, Yaghmorasen, portait un nom bien berbère et ne savait guère que cette langue. Avant eux, Ibn Toumert, un Masmouda du Grand-Atlas marocain, en se proclamant le mahdi, se prétendait par là même petit-fils du Prophète. On s'ingénia à trouver la même origine illustre à bien des marabouts berbères sitôt qu'ils devinrent célèbres. Ainsi Moulay 'Abd es-Selam ben

(1) Doutté, *Les Marabouts*, p. 49.

Mechich, le grand saint des Jbala ; le nom de son père, qui signifie le chat, en berbère, la présence dans la liste généalogique de nombreux ascendants dont le nom n'a rien d'arabe, ne rebutèrent pas les généalogistes zélés. Au reste, la tâche était facile ; en ces matières, il suffit généralement d'affirmer pour être cru sur parole. Là même foi robuste règne encore aujourd'hui, et aussi la même tendance à se rattacher au fondateur de l'Islam. Raissouli se prétend chérif ; et l'on a vu récemment les grands seigneurs féodaux de l'Atlas, la famille des Glaoua, faire remonter leur origine à un marabout célèbre qui vivait à Safi voilà quelques siècles, El-Mezouari, première étape qui doit les conduire au chérifat. Mais ces prétentions ne sont point l'apanage des seules grandes familles ; innombrables sont les chérifs misérables qui errent dans tout le Maroc, ne rougissant pas, malgré la haute origine qu'ils s'attribuent, de se livrer aux plus infimes métiers ; mais tenant essentiellement au titre de Moulay, que leurs coreligionnaires ne leur refusent d'ailleurs pas. Beaucoup de ces chérifs ne savent pas un mot d'arabe : ils ont eu le temps de l'oublier depuis tant de générations ! C'est par villages entiers qu'on les trouve, en Kabylie par exemple, ou dans le Moyen-Atlas, par tribus même en certains points : les Ait Seghrouchen du Sud sont tous chérifs. Sur tous les points du Maroc, il en éclôt chaque jour. Certes, les branches de chérifs qui vinrent se fixer au Maroc furent très prolifiques ; les descendants des souverains des deux dernières dynasties se comptent par centaines ; mais à côté des authentiques petits-fils du Prophète, combien d'apocryphes !

II. — Légendes religieuses ; le Mahdi

On retrouve dans l'Afrique du Nord, même dans des régions uniquement berbères, les traces qu'y auraient laissées quelques personnages bibliques. La légende en

fait venir un certain nombre dans ce pays ; et elle y place le tombeau de plusieurs.

Comment ont-ils passé dans les légendes berbères ? La question est assez complexe. Sans doute l'Islam, donnant droit de cité à la légende biblique et reconnaissant patriarches, héros, rois et prophètes, a dû en introduire un grand nombre ; mais on peut se demander si le judaïsme que semblent avoir professé un certain nombre de tribus berbères, avant la conquête arabe, n'a pas importé dans le pays quelques-unes de ces légendes que l'Islam s'est abstenu de combattre parce qu'il en reconnaissait lui-même l'orthodoxie.

De là sans doute la popularité particulière dont jouit dans l'Afrique du Nord Josué, fils de Noun. Il semble avoir été le héros principal des Juifs de Berbérie (1); son souvenir se retrouve en maint endroit, principalement au bord de la mer. On montre sa sépulture à l'est de Nemours : le héros était si grand que son corps dépasse la mosquée élevée sur son tombeau (2). Son père Noun est bien connu aussi : ce sont les caps surtout qui lui sont consacrés, non seulement sur les rives de la Méditerranée — ainsi un petit cap situé juste en face du tombeau de Josué ; ainsi le cap Noun, près de Ceuta — mais aussi sur celles de l'Atlantique, jusqu'à l'extrême sud marocain, en plein pays berbère. Sans doute, la liaison entre le culte de Josué et celui du poisson apparaît réellement étroite (3) ; mais il n'est pas impossible que Noun, dont le nom signifie poisson en cananéen comme en hébreu, ait profité de cette heureuse homophonie pour se faire consacrer un certain nombre

---

(1) Cf. Slouschz, *Etudes sur l'histoire des Juifs au Maroc*, in *Arch. Mar.*, t. IV, (1906), p. 47-48, 74 ; *Hebraeo-Phéniciens*, *ibid.*, t. XIV, p. 156, sqq. (avec des réserves sur les interprétations de l'auteur).

(2) Cf. René Basset, *Nédromah et les Traras*, Paris, 1901, p. 75

(3) Slouschz, *op. cit.*, p. 154.

de caps où les Phéniciens avaient établi des pêcheries. Mais à son tour, il lui arriva d'être dépossédé par Noé (1), dont le nom avait quelque ressemblance avec le sien.

Noé, d'ailleurs, vint lui aussi dans ces parages ; il fonda Salé ou Chella, et l'une des montagnes de la chaîne rifaine passe pour être celle où vint s'échouer l'arche après le déluge. Mais là il s'agit d'une légende introduite par les Arabes. La montagne en question étant nommée par eux Djebel el-Goudi, on y vit naturellement celle à laquelle fait allusion le Qoran : « Le vaisseau s'arrêta sur (la montagne el) Djoudi » (XI-46) (2). Un fils de Noé est enterré près de Tanger (3), et sa fille chez les Ghomara, dans une caverne qui domine la mer (4). Moïse aussi fut un grand voyageur, et vint au Maghrib avec Josué ou avec Khidr, voyage au cours duquel il leur arriva toutes sortes d'aventures (5). Quant à Jonas, c'est sur la côte du Sous que le poisson le rejeta (6).

Mais les légendes de ce genre appartiennent en général aux Arabes et aux arabisés ; elles ont assez peu pénétré le pays resté berbère. Salomon lui-même, Sidna Sliman, plus connu comme maître des génies que comme roi d'Israël, et à ce titre, si universellement célèbre, est loin de jouir en pays berbère de la même popularité qu'en pays arabe (7).

---

(1) Ainsi le cap Noun, près de Sidi-Youcha', est appelé cap Noé sur nos cartes.

(2) Mouliéras, *Le Maroc Inconnu*, t. II, p. 812, n. 4.

(3) Westermarck, *Sul culto dei santi nel Marocco*, Actes du XII[e] Congr. des Orient., à Rome, 1899, p. 26, du t. à p.

(4) Mouliéras, *op. cit.*, t. II, p. 257.

(5) Il joue aussi quelquefois son rôle dans les légendes explicatives : cf. l'origine du lion, du chat et du rat (*Zouaoua*, René Basset, *Contes pop. berb.*, p. 25).

(6) René Basset, *op. cit.*, p. 209.

(7) Voir quelques contes sur Salomon dans René Basset, *op. cit.*, p. 27-33 : traits d'esprit ; représentation de Salomon comme maître

Parfois l'introduction des légendes bibliques est l'œuvre de demi-lettrés : ainsi arrivèrent l'histoire de Job et celle de Joseph, dont il circule des récits poétiques dans le Haut et le Moyen-Atlas. La deuxième présente différentes versions, dont la caractéristique est d'être fort éloignées chacune du récit biblique. Joseph, abandonné par ses frères, est retrouvé par une caravane ; il est battu parce qu'il ne veut pas être esclave : la foudre frappe alors la caravane. On arrive au campement ; la besogne se fait toute seule. Un jour, passe par là l'un des hommes envoyés par Jacob à la recherche de son fils ; Joseph glisse une lettre dans le grain qu'il emporte ; quand Jacob trouve cette lettre, il la porte au taleb pour la lire. C'est ainsi que, sachant où est son fils, il peut le délivrer. Assurément, sous cette forme, la légende trahit bien des altérations populaires : mais elle est un de ces pieux récits dont une catégorie de chanteurs — la plus considérée — fait sa spécialité ; le désir d'édification y est ordinaire, et les sujets choisis en conséquence. Par là un certain nombre de légendes bibliques ou musulmanes, qui sont allées en se déformant de plus en plus, ont pu s'introduire dans le peuple.

Quant aux légendes qui mettent en scène les personnages du christianisme, elles sont assez peu nombreuses en pays berbère. Elles se présentent souvent sous forme de légendes explicatives. Ainsi ce récit kabyle, donnant la raison pour laquelle on doit respecter les fourmis : elles auraient, à la demande de Jésus, rapporté à Marie l'aiguille dont elle se servait pour recoudre les vêtements de son

---

des génies ou dans le rôle de Saint-Georges ; ou bien simple personnage épisodique. Salomon est même confondu souvent avec Moulay Sliman, sultan du Maroc, qui vivait il y a un siècle. Voir notamment des cas de cette extraordinaire confusion dans René Basset, *Nouveaux contes berbères*, p. 72 ; Doutté, *En tribu*, p. 422. Le prince alaouide a hérité du pouvoir sur les génies possédé par son illustre homonyme.

Fils (1). Sidna 'Aïsa (Jésus) a laissé des traces en de nombreux endroits: notamment, il aurait habité une montagne chez les Beni-Zeroual (2), arabisés aujourd'hui, mais purs Berbères d'origine. Il est peu probable qu'il faille voir dans ces légendes un souvenir de l'époque où le christianisme était florissant en Afrique : on sait que les musulmans reconnaissent Jésus comme prophète, et croient qu'il réapparaîtra à la fin du monde ; et c'est sans doute la raison du rôle qu'il joue dans les traditions du Maghrib, où de nombreux agitateurs se sont fait passer pour lui (3) auprès de populations toujours prêtes à suivre un homme, s'il affirme son origine surnaturelle. Mais ces légendes sont beaucoup plus répandues en pays arabe qu'en pays berbère.

Le Qoran, qui avait donné asile à tant de traditions chrétiennes, put contribuer pour une bonne part à les répandre dans l'Afrique du Nord. Tel semble être le cas de la légende des Sept Dormants, si populaire dans ce pays, comme nous l'avons vu : l'allusion qu'y fait la sourate de la Caverne dut être pour beaucoup dans la diffusion de cette légende.

***

Contrairement à ce que l'on pourrait attendre d'un peuple où l'anthropolâtrie est aussi développée que chez les Berbères, la légende du Prophète n'y tient pas une place très considérable. Ce n'est point faute de vénération. Le Prophète, il est vrai, n'occupe pas toujours dans l'esprit

---

(1) E. Choisnet, *Coutumes kabyles*, in *Rec. Soc. Arch. Constantine*, 1911. Voir quelques contes sur Jésus, sans grande portée, in René Basset, *Nouveaux contes berbères*, p. 57 sqq. : *L'enfant sauvé des flammes ; Jésus et la ville ; Les deux femmes ; Jésus et l'Oiseau*. Rien du rôle chrétien de Jésus.

(2) Mouliéras, *Le Maroc Inconnu*, t. II, p. 807, n.

(3) Doutté, *Les Marabouts*, p 68.

de certaines populations berbères la place qu'exige la stricte orthodoxie : de grands marabouts locaux la peuvent usurper. On connaît le dicton quelque peu injurieux pour lui qui a cours chez les Berbères arabisés du Djebel marocain : « C'est Moulay 'Abd es-Selam qui a créé le monde et la religion. Quant au Prophète, que Dieu ait pitié de lui, le pauvre ! » (1) ; et j'ai entendu un Berbère des Aït Ouirra affirmer qu' 'Ali Amhaouch, le grand marabout du Moyen-Atlas, notre ennemi, mort récemment, était plus puissant que lui. Et ces gens se croient bons musulmans ! Cet état d'esprit est ancien ; il dut faciliter les tentatives des réformateurs nationaux ; les Berghouata, en suivant le Qoran de leur faux prophète, pouvaient ne pas se croire en dehors de l'Islam. Cependant, il convient de ne pas en exagérer la portée. Il se compose un peu de nationalisme, mais beaucoup plus d'ignorance. En général, de même que le Berbère des tribus les plus reculées se proclame musulman et croit l'être, ignorant tout des dogmes de l'Islam et observant mal quelques rares prescriptions, de même il a la plus profonde vénération pour le Prophète qu'il ne connaît pas. Seulement, Allah est inaccessible et Mohammed, dans l'esprit des Berbères, est placé bien près de lui. Il est d'une autre race ; et si cela ne peut qu'augmenter le respect qu'on a pour lui, ainsi que le remarque très justement M. Michaux-Bellaire (2), cela ne pousse pas à en faire le héros de récits populaires. C'est une figure à laquelle la légende n'ose pas et ne sait pas toucher. Au reste, elle a sous la main bien d'autres saints, nationaux ceux-là, qui suffisent amplement à combler le besoin de merveilleux hagiographique, pourtant si grand dans l'âme berbère. Ces saints sont plus près de l'homme, plus mêlés à la vie

---

(1) Mouliéras, *Maroc Inconnu*, t. II, p. 159.

(2) *Revue du Monde Musulman*, t. XXI (1912), p. 33-34.

de tous les jours. Dans nos contes européens, Jésus descend sur la terre, accompagné d'un personnage essentiellement humain, qui plaît au peuple, en même temps qu'il rehausse par contraste le Maître : Saint-Pierre. Ici, rien de tel : le Prophète ne vient pas se mêler aux affaires des hommes. Et les saints berbères ne seraient guère de caractère à jouer le rôle bonhomme de Saint-Pierre. C'est toute une source d'inspiration légendaire, et non la moins gracieuse, qui n'existe pas chez les Berbères (1).

Le rôle du Prophète se réduit donc, dans la littérature populaire, à assez peu de chose. Quelques contes, quelques légendes explicatives, quelques fables (2) et quelques traditions historiques (3). Parmi celles-ci, les plus intéressantes sont celles qui prouvent la prédestination des Berbères à être islamisés : c'est encore une manière de se créer des titres de noblesse. A l'époque où le Prophète accomplissait sa mission, sept hommes des Regraga (4) avertis par une inspiration d'en haut, se mirent en route

---

(1) Voir pourtant le voyage de Gabriel sur la terre où il convertit un brigand (*Chleuhs*), René Basset, *Nouveaux contes berbères*, p. 59-65. Satan apparaît très rarement en personne ; dans cet ordre d'idées, les génies suffisent aux Berbères.

(2) Ainsi, Destaing, *Et. sur le dial. des Beni Snous*, I, p. 259-260, où le Prophète joue le rôle de l'homme qui a élevé une vipère dans son sein. Le chacal cadi l'en débarrasse et reçoit en récompense le tiers d'un troupeau. Voilà pourquoi il le mange maintenant (cf. sur ce conte, René Basset, *Contes pop. berb.*, p. 140-144 et *Nouv. contes berbères*, p. 197-202) ; Destaing, *op. cit.*, t. II, p. 47-48, anecdote sur la nourrice du Prophète.

(3) Généralement de la plus haute fantaisie : pour juger jusqu'où peut aller l'ignorance du rôle historique du Prophète, on peut se reporter à un récit des Chaouia de l'Aurès (René Basset, *Nouv. contes berb.*, p. 87, *Histoire d''Abri, Mohammed et 'Ali*, où l'on voit Mohammed naissant chez les Romains (chrétiens), se disputant avec les enfants, reconnu comme prophète par le roi 'Abri à son lit de mort, exterminant avec l'aide d''Ali les chrétiens qui veulent le mettre à mort, et faisant des miracles.

(4) Les Regraga étaient alors une tribu puissante, appartenant à la confédération des Masmouda ; elle a laissé de nombreuses traces chez les historiens et dans la toponymie.

du fond de l'Occident pour aller lui porter leurs hommages. Dès qu'il les vit, le Prophète leur adressa la parole, et dans leur propre langue, et les renvoya chez eux pour convertir leurs compatriotes (1). Mohammed savait donc le berbère ; il n'ignorait pas l'existence du grand peuple d'Occident, ni la place qu'il tiendrait dans l'Islam : il y a là de quoi flatter la vanité nationale. Des hadith confirment encore le cas qu'il faisait des Berbères. Fatima, la fille du Prophète, aurait affirmé : « Mon père, l'Envoyé de Dieu, m'a dit: Chaque prophète a eu ses apôtres; les miens, dans l'avenir, ce seront les Berbères. On massacrera el-Hasan et el-Hoseïn ; leurs enfants s'enfuiront au Maghrib et les Berbères seuls leur donneront asile » (2). Ce hadith a beau sembler venir à point nommé pour soutenir les prétentions de telle dynastie issue du Prophète, il n'en est pas moins flatteur pour les Berbères.

Fatima, qui a rapporté cette parole de l'Envoyé de Dieu, apparaît quelquefois, elle aussi, dans les légendes explicatives, surtout dans les légendes étiologiques concernant les animaux. Ainsi, celle-ci, qui a cours chez les Ntifa. Fatima, le jour de ses noces, pour que tout le monde participât à sa joie, voulut faire un cadeau aux pauvres gens : elle créa la sauterelle. Qu'on ne s'étonne pas de cet étrange présent : il n'est point ironique. Si les nuages de sauterelles qui dévastent les champs sont un fléau pour l'agriculteur, ils sont une bénédiction pour les pauvres gens qui n'ont pas de terre à cultiver. C'est la pitance assurée pour bien des jours. On se gave de sauterelles quand le nuage s'abat : on les conserve, on les sale. Aussi, affirment les femmes des Ntifa, c'est une œuvre pie que de profiter du cadeau de Lalla Fatima : plus on mange de sauterelles,

---

(1) Cette légende a été embellie de diverses manières. En voir un exemple dans Doutté, *En tribu*, p. 360.

(2) Cité dans *Nozhet el-Hadi*, trad. Houdas, p. 485.

mieux on fait acte de bon musulman. Tel est l'Islam chez les Berbères du peuple. Qu'importe, puisqu'ils se croient musulmans ?

Des deux fils de Fatima, on ne sait presque rien. Quand on les connaît, ils se réduisent à deux noms. Les Beni-Snous parlent de la ville d'el-Hasan et d'el-Haousin : ce sont deux rois de contes de fées. De leur rôle historique, on ignore tout. En somme, sur le Prophète et sur sa famille, les Berbères n'ont que des notions très vagues (1).

Il est pourtant un membre de cette famille dont le rôle historique est totalement inconnu aussi, mais qui tient dans les traditions des Berbères une place remarquable : c'est 'Ali, le gendre de Mohammed. Dans les poésies de Kabylie comme dans celles du Sous, chaque fois qu'il est question de la guerre contre les chrétiens, il est un héros qu'on invoque : 'Ali. Il apparaît comme le guerrier de l'Islam, invincible, couvert d'une armure éclatante, monté sur un merveilleux cheval (2). Il est peut-être autre chose encore. Dans les régions très arriérées, les Berbères ont conservé des cérémonies où des personnages mythiques de l'ancien culte, à peine déguisés, jouent encore un rôle; ils ont gardé la foi en de véritables personnalités divines, héritiers des dieux de leur antique paganisme. Or ces personnages portent souvent aujourd'hui, à côté de leur surnom berbère, le nom musulman d''Ali. Chez les Braber du Moyen-Atlas, on nomme *'Ali bou Tgelmoust* ('Ali au capuchon) la poupée masculine qui joue un rôle dans les

---

(1) Quelques légendes concernant les compagnons du Prophète, dont plusieurs ont leur tombeau dans l'Afrique du Nord, ont pu passer des arabisés chez les Berbères ; mais elles y sont extrêmement rares. A noter cependant la popularité de Sidi Blal, le héraut du Prophète, dans le Sous. Est-ce parce qu'il était nègre et que les gens teintés, nombreux dans le Sous, ont été heureux de se découvrir un tel patron ?

(2) Cf. notamment Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie*, passim ; Stumme, *Dichtkunst und Gedichte der Schluh*, Poème sur la prise d'Alger.

rites de pluie. Bien loin de là, dans l'Anti-Atlas, on croit à l'existence d'une déité puissante hantant les cavernes, maîtresse des génies et des petits oiseaux destructeurs des récoltes : on l'appelle *'Ali Gzaiout* ou *'Ali Igdad* ('Ali des Oiseaux) (1). Est-ce une simple coïncidence ? Elle serait bien étrange.

D'où vient cette popularité du gendre du Prophète ? et cette popularité d'inégale valeur orthodoxe, puisque le nom d' 'Ali est à la fois celui du héros guerrier, défenseur de l'Islam attaqué par les mécréants (2), et celui que reçurent de vieilles divinités païennes, aujourd'hui encore adorées ? Peut-être les circonstances historiques n'y sont-elles pas entièrement étrangères. A plusieurs reprises, les Berbères virent arriver d'Orient des descendants d' 'Ali : c'étaient des fugitifs, mais ils avaient le prestige des petits-fils du Prophète. Les Berbères répondirent à leur appel, combattirent pour eux, et les firent triompher. La Berbérie fut un moment presque tout entière chiite. La renommée d' 'Ali, le seul khalife légitime, le héros de l'Islam, se répandit partout, là même où la domination des dynasties issues de lui ne parvint pas. Il devint dans l'imagination du peuple une sorte de héros mythique, presque un Dieu, indépendant même parfois de l'Islam. Il se produisit en quelques points de la Berbérie, en plus petit,

---

(1) Cf. Laoust, *Mots et choses berbères*, p. 311-312 et 348-349. Voir aussi Henri Basset, *Cultes des grottes au Maroc*, dernier chapitre.

(2) La légende du guerrier 'Ali est très enracinée dans l'Islam. Au Maroc, elle semble avoir pris une grande extension au XVIe siècle, à l'époque des *Moudjahidin*. Dans tout le Gharb, où les descendants de ces combattants de la guerre sainte sont nombreux, les sociétés de tir, d'escrime ou d'équitation, qui sont fréquentes, se mettent sous le haut patronage de *Sidna 'Ali*, et lui adressent souvent une invocation au commencement de leurs exercices. Cf. notamment Michaux-Bellaire et Salmon, *Les tribus arabes de la vallée du Lekkous*, *Archives Marocaines*, t. IV, p. 104 ; Michaux-Bellaire, *Quelques tribus de montagnes de la région du Habt*, *Arch. Mar.*, t. XVII, p. 73 ; id. *Le Gharb*, *Arch. Mar.*, t. XX, p. 242.

un phénomène d'ordre analogue à celui qui, dans certaines sectes d'Asie-Mineure ou de Syrie, Kyzylbach, Bektachis et surtout Nosaïris, tous gens qui n'avaient jamais été entièrement islamisés (1), éleva 'Ali au rôle de représentant terrestre du Père, ou en fit un dieu, dans un Panthéon amalgamant les anciennes croyances avec les nouvelles.

***

En rapport avec le personnage d''Ali, un autre joua un bien plus grand rôle encore dans l'Afrique du Nord : c'est le Mahdi. Les partisans d''Ali, puis de ses fils, n'admettaient point la légitimité des khalifes qui s'emparèrent successivement du pouvoir après en avoir évincé la postérité du Prophète. Ils continuèrent à regarder les descendants d' 'Ali comme les seuls imams légitimes, jusqu'au jour où le douzième disparut subitement ; il s'était retiré dans un ermitage mystérieux, d'où il ressortira peu avant la fin du monde, pour faire régner la justice : il se présentera comme un chef de guerre auquel nulle force ne saura résister. Nous sommes en plein surnaturel, et le surnaturel de ce genre a toujours exercé une étrange attraction sur l'esprit des Berbères. Les autres peuples de l'Islam connurent leurs mahdis : l'histoire des Berbères en est pleine. Peu de siècles qui n'en voient sortir plusieurs : c'est toute une succession d'aventuriers qui se pro-

---

(1) Sur les premières, voir Grenard, *Une secte religieuse d'Asie Mineure*, in *Journal Asiatique*, 10e série, t. III (1904) ; sur les Nosaïris, Dussaud, *Histoire et religion des Nosaïris*, Paris, 1900. Il faut noter pourtant que quelques chiites illuminés faisaient d''Ali, toujours vivant, et qui apparaîtrait un jour, un personnage quasi divin : « Il est dans les nuages, disait-on ; sa voix c'est le tonnerre, son fouet produit les éclairs ». Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, trad. de Slane, t. I, p. 400. Mais il est bien peu probable que ces théories chiites outrées aient pu exercer une influence directe sur les Berbères.

clament tour à tour le maître de l'heure, le mahdi sorti de sa retraite pour conquérir le monde. Peu réussirent, mais quelques-uns d'entre eux furent des hommes de large envergure, et deux des plus grandes dynasties que connut l'Afrique du Nord, les deux plus grandes peut-être, naquirent d'un mouvement mahdiste soutenu par les Berbères. Le douzième imam n'avait pas disparu depuis vingt-cinq ans que le mahdi réapparaissait au fond du Maghrib: 'Obeid Allah fondait l'empire des Fatimides (1). Quelques siècles plus tard, un autre mahdi, sorti de l'Atlas sauvage, Ibn Toumert le Masmouda, lançait ses montagnards à l'assaut de l'empire almoravide ; et ce fut la puissance des Almohades. Telle fut, en Berbérie, la force des idées mahdistes.

Elles ne sont pas mortes aujourd'hui. Tant de fois paru, le mahdi est encore attendu. On a vu de grands chefs de guerre ; des maîtres du monde africain ; on n'a pas encore connu celui qui devait faire régner la justice. Aucun de ceux qui sont déjà venus n'était le bon. Tant d'expériences n'ont pas ébranlé la foi. De vieilles traditions africaines fixent l'endroit — ou plutôt les endroits — d'où doit sortir le mahdi ; cette retraite mystérieuse d'où il s'élancera à la

---

(1) Les origines d''Obeid Allah sont des plus obscures. Même admise l'authenticité de sa descendance alide, si quelques chroniqueurs font de lui un fils du onzième imam, un frère de celui qui disparut (cf. Wüstenfeld, *Geschichte der Fatimiden Chalifen*, Göttingen, 1881, p. 15), la plupart des historiens, avec Ibn Khaldoun, le représentent comme le quatrième descendant d'Isma'ïl fils de Dja'far es-Sadiq, le sixième imam, à la mort de qui des divergences se produisirent parmi les partisans des imams descendants d''Ali : 'Obeid-Allah n'aurait dans ce cas rien de commun avec le douzième imam disparu. (Cf. principalement Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, trad. de Slane, t. I, Paris 1863, p. 400-411 ; Fournel, *Les Berbères*, t. II, Paris, 1881, liv. IV, chap. II ; de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrein et les Fatimides*, Leide, 1886 ; et sur le mahdi en général, Ibn Khaldoun, *loc. cit.*, et t. II, p. 158-205, *Sur le Fatemide qui doit paraître à la fin du monde* ; Darmesteter, *Le Mahdi* ; Goldzieher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, p. 247, sqq.)

conquête du monde, c'est au Maroc qu'elle se trouve. La tradition la plus répandue assure qu'il existe, non loin de l'ancienne ville de Massat, aujourd'hui disparue, chez les Chtouka dont une fraction porte encore le nom d'Aït-Mast, une mosquée ensevelie sous les sables : c'est de là qu'on entendra résonner un jour le tambour qui annoncera au monde l'avènement du mahdi. Or, Massat est en plein pays berbère (1). Et voilà bien des siècles qu'elle attend, bien des siècles qu'elle est le lieu désigné pour l'apparition du maître de l'heure. A l'époque d'Ibn Khaldoun, la tradition était déjà ancienne. Pensait-on que le futur dominateur pouvait plus aisément se dissimuler dans ces régions presque inaccessibles de l'Occident extrême, au milieu des peuples qui cachaient leur visage sous le mystérieux *litham*, et d'où, une fois déjà, était sortie, en coup de tonnerre, une puissance qui balaya tout sur son passage ? Bien des gens à l'esprit borné, dit l'historien arabe, se rendaient de son temps à Massat, dans l'espoir de voir surgir le maître de l'heure ; et d'autres, fourbes mais non moins aveugles, dans l'idée de se faire passer eux-mêmes pour le mahdi, « avec l'intention de tromper le peuple et de se poser en fondateurs d'une nouvelle doctrine, projet qui sourit aux esprits ambitieux quand ils cèdent à l'inspiration du démon ou de leur propre folie. Aussi ces tentatives leur coûtent-elles très souvent la vie. » — Ibn Khaldoun ne croit guère à l'arrivée du mahdi, et pas du tout à son apparition dans le Maghrib : il s'évertue à démontrer qu'il n'a aucune chance de réussir. Est-ce rationalisme ? ou bien est-ce surtout parce que l'historien vivait au service de dynasties bien assises qui avaient tout à redouter d'un mouvement

---

(1) Sur Massat et le rôle que joue cette ville dans les croyances populaires, cf. René Basset, *Relation de Sidi Brahim de Massat* ; Doutté, *En Tribu*, p. 241.

mahdiste, toujours possible et toujours craint ? L'exemple suit le précepte : c'est l'histoire d'un de ces mahdis issus de Massat, qui parut au VIII[e] siècle de l'hégire (XIV[e] de notre ère), et termina tragiquement sa mission (1). Ce ne fut pas le premier (2) ; et d'autres vinrent après lui. La liste n'en est pas encore close.

D'un instant à l'autre, le mahdi peut sortir ; d'aucuns l'attendent avec ferveur et confiance, en ces jours où les derniers défenseurs de l'indépendance luttent contre les mécréants et leurs suppôts. Au moment même où ces lignes sont écrites, un agitateur soulève contre nous les belliqueuses tribus des Brabers voisins du Tafilelt. Il se prétend chérif et il est originaire du Sous. Déjà il s'appuie sur une prédiction courante dans le Sud depuis de longues années, en rapport avec les doctrines mahdistes, d'après laquelle la fin du monde est proche : « Son commencement sera le règne des Filala et elle se terminera par celui des Semlala. » (3) La dynastie régnante vient du Tafilelt et l'agitateur des Ida-ou-Semlal. Il ne s'est pas encore proclamé le Maître de l'heure : mais un rien peut faire retentir le tambour prophétique dans la mosquée de Massat (4).

Les Berbères qui croient au mahdi, et attendent chaque

---

(1) *Prolégomènes*, trad. de Slane, t. II, p. 200-203. Il s'y joint l'histoire d'un autre mahdi qui parut vers le même temps chez les Ghomara. Dans la discussion qui précède ces exemples, Ibn Khaldoun a soin de montrer combien sont suspects les traditionnistes qui ont transmis les hadith relatifs au mahdi.

(2) Dès l'époque d'"Abd el-Moumen, en 1147 de notre ère, un homme de Massat (*Holal*) ou de Salé (Ibn Khaldoun, *Hist. des Berb.*, t. II, p. 181), et qui se faisait appeler Mohammed ben 'Abdallah ben-Houd, se proclama, à Massat, le mahdi, et mit un moment en danger la puissance naissante des Almohades.

(3) Recueillie déjà par Doutté, au temps de Moulay 'Abd el-'Aziz. *En tribu*, p. 241.

(4) D'après d'autres traditions, le mahdi devrait sortir du Maroc oriental, de la région à l'est de Taza ; mais ces traditions sont moins répandues. Au temps d'Ibn Khaldoun (*loc. cit.*) on l'attendait non seulement à Massat, mais aussi fort loin de là, dans le Zab.

jour son arrivée, ont-ils tous une notion exacte de ce qu'il représente dans l'histoire de l'Islam, du khalifat enlevé à la famille d' 'Ali, et des douze imams, ses descendants, qui lui succédèrent aux yeux de leurs partisans ? Ce n'est point sûr, et nullement nécessaire. Les traditions musulmanes se déforment étrangement en passant dans l'esprit des Berbères. D'aucuns s'imaginent que le Daddjal, l'Antéchrist dont la venue doit être l'un des signes avant-coureurs de la fin du monde, sera une sorte de maître de l'heure national, qui exterminera les Infidèles et rétablira la suprématie berbère. Et ce Daddjal, on le sait bien, sera un Amhaouch (1). Le mahdi est un nom, le nom d'un personnage surnaturel qui apparaîtra un jour ; les Berbères n'ont pas besoin d'en savoir plus long pour l'attendre avec impatience, pour être tout prêts à suivre le premier qui se présentera comme tel. Tant est grand l'attrait du merveilleux et du surnaturel chez ces âmes simples, surtout quand ils s'incarnent en un homme ! Le mahdisme, en définitive, n'est, dans l'Afrique du Nord, qu'un cas du maraboutisme.

III. — Légendes hagiographiques

Dans un pays où les saints sont aussi nombreux que dans l'Afrique du Nord, l'hagiographie devait être tenue en grand honneur : et c'est ce qui arriva. Fréquents sont les recueils, de vastes dimensions, qui sont consacrés à célébrer les saints d'une ville ou d'une région. Des ouvrages comme la *Salouat el-Anfas*, la *Daouhat en-Nachir*, le *Nachr el-Mathani* et quelques autres, consacrés aux seuls saints de Fès, le *Boustân*, à ceux de Tlemcen, en témoi-

---

(1) Michaux-Bellaire, *Note sur les Amhaouch et les Ahançal*, *Arch. Berb.*, t. II, 1917, p. 213. Les Amhaouch sont une vieille famille maraboutique du Moyen-Atlas qui nous est résolument hostile aujourd'hui, après l'avoir été traditionnellement au makhzen.

gnent. Dans l'intérieur du pays, nombre de zaouias conservent pieusement le recueil, souvent fort long, des miracles du saint dont elles se réclament. Mais ces ouvrages ne nous offrent qu'un médiocre intérêt. Les saints dont ils célèbrent les mérites, entre tant de docteurs de l'Islam, ont beau être souvent des saints berbères essentiellement populaires, on se rend compte aisément que le pieux arabe, hagiographe des villes ou taleb de zaouia, qui a recueilli leur légende, l'a systématiquement déformée. Il s'est attaché à supprimer tout ce qui n'était pas absolument orthodoxe ; il n'avait en vue que l'édification des fidèles et a dirigé tout son récit vers ce but, modifiant, retranchant, ajoutant souvent de toutes pièces. Toutes les légendes de saints ont pris une teinte uniforme et neutre ; ce sont les mêmes miracles édifiants : comment retrouver sous ces personnages vertueux, confits en dévotion, confits en charité, sous ces musulmans rigides, pointilleux observateurs de l'orthodoxie, le caractère anguleux et rêche, l'esprit indépendant des saints berbères ? C'est donc auprès du peuple qu'il faut recueillir les légendes des saints, et non dans les œuvres écrites par de pieux et peu scrupuleux hagiographes. Combien ils y apparaissent différents !

Malgré de nombreux traits communs dans leur histoire et dans leur caractère, ils ne sont pas, chez les arabisés et chez les Berbères, absolument semblables. Chez les premiers, la légende des saints est d'ordinaire beaucoup plus riche (1) ; on connaît mieux leur vie ; et si les traits peu édifiants y sont encore fréquents, il semble pourtant que les influences littéraires et orthodoxes aient pénétré plus profondément l'esprit populaire. Chez les Berbères, au contraire, il est beaucoup de saints, et des plus révérés, de

(1) Voir surtout les recueils du colonel Trumelet, notamment *L'Algérie légendaire*, Alger, 1892.

la vie desquels on ignore à peu près tout — souvent pour cause — ; on cite seulement les miracles qu'ils ont accomplis après leur mort. L'imagination brode moins; les faits, quand la tradition en rapporte, sont aussi merveilleux, mais plus sèchement exposés. Si l'on parle d'un saint, l'auditeur ne désire pas entendre un récit qui le charme, mais l'exposé d'un trait de puissance qui le frappe ; celle-ci compte seule : peu importe, au reste, sa qualité ou son origine. Avec ces récits, on pourrait pourtant encore composer une abondante Légende dorée, qui ne ressemblerait pas du tout au Nachr el-Mathani, et pas beaucoup à la nôtre. On y trouverait peu de très grands saints, de sommités de l'Islam ; les Berbères n'ont pas pour un Moulay 'Abd el-Qader el-Djilani, la dévotion des tribus arabisées du Nord marocain ; un Sidi bel 'Abbès es-Sebti, un Sidi Ahmed ben Nacer, un Sidi Hamed-ou-Mousa en seraient les principales illustrations. Encore le premier doit-il vraisemblablement sa popularité à ce qu'il est un des principaux patrons de Marrakech, la métropole des Chleuhs, et, pour une raison difficile à saisir, le successeur à lui seul de bien des divinités anciennes ; et l'importance des deux autres est faite, pour une très grande part, de celle des confréries qui se réclament de leur patronage. Par contre, on y verrait toute une série de petits santons locaux, connus et révérés souvent dans un tout petit rayon. Ce sont ceux-là surtout dont la légende mérite d'être étudiée, quand elle existe ; ils sont les saints berbères par excellence.

***

On trouverait çà et là, en feuilletant un tel recueil, quelque histoire d'une naïveté touchante, qui ne déparerait pas notre Légende dorée. Imma Meimouna Thaguenaouth était une pauvre négresse ignorante, qui désirait de toute son âme prier Dieu, mais qui ne savait point. Elle vivait

chez les Beqqouia du Rif : et tout le monde ignorait qu'elle fût une sainte. Un jour, elle vit un bateau passer en mer. Elle cria au capitaine : « Arrête-toi ! arrête-toi, pour m'apprendre à prier ! » Mais le capitaine se souciait bien d'une misérable négresse ! Alors, elle prit sa natte, la posa sur la mer, et se mit à marcher sur les flots, tandis qu'une force mystérieuse retenait le navire. Elle arriva, apprit la formule, et s'en retourna à son ermitage. Mais voilà qu'en chemin, elle avait oublié les paroles qu'il fallait dire. De nouveau, elle arrêta le navire, se remit à marcher sur les flots, et le capitaine, surpris, lui répéta la formule. Peine perdue : rentrée chez elle, elle l'avait encore oubliée. Cette fois, il était trop tard, le bateau était loin. Alors Imma Meimouna Thaguenaouth, désespérant de jamais savoir prier Dieu dans les règles, s'écria : « Meimouna connaît Dieu, et Dieu connaît Meimouna ! » Elle resta en cet endroit, répétant cette naïve prière, jusqu'au jour où elle mourut : des anges vinrent chercher son corps et l'emportèrent jusqu'à la Mecque (1).

On reste étonné qu'une légende semblable ait pu s'implanter chez une population aussi fruste que celle du Rif. Elle prouve du moins qu'il n'est pas de région, si grossière, si arriérée soit-elle, où l'on ne puisse parvenir à la sainteté par la simple vertu et la pureté du cœur.

Ce n'est point un truisme, quoi qu'il nous en puisse sembler. Nous n'avons pas du tout la même conception de la sainteté que les Berbères. Pour nous, le saint représente un idéal : de foi, de vertu ou de charité ; pour eux, c'est une puissance, un maître. C'est aux miracles qu'on reconnaît le saint ; et il est bien rare que celui qui en a le don après sa mort ne l'ait pas eu de son vivant : car l'un découle de l'autre. En tous cas, c'est la chose essentielle. Ce qui nous charme, dans l'histoire d'Imma Meimouna Thaguenaouth, c'est la foi naïve d'une pauvre ignorante :

---

(1) Biarnay, *Etude sur les dialectes berbères du Rif*, p. 170-174.

le Berbère y voit surtout qu'elle pouvait marcher sur la mer. A ce signe, on reconnaît qu'elle détient une parcelle de la précieuse *baraka :* donc elle est puissante, pour le mal comme pour le bien, parce qu'elle est en possession de moyens surnaturels ; en conséquence, il est profitable de venir déposer à son sanctuaire ses hommages et ses offrandes. En échange, on pourra lui demander bien des grâces diverses, et l'on évitera sa colère : car la colère des saints est prompte à s'abattre sur ceux qui les méconnaissent. De ce principe découle tout le culte des saints, qui a une importance capitale dans l'Afrique du Nord, chez les Berbères plus encore que chez les arabisés ou dans le reste de l'Islam : ce culte est fondé non sur leur vertu, mais sur leur puissance. Cette considération est nécessaire pour comprendre l'aspect que revêtent le plus souvent leurs légendes.

Le miracle y tient donc la plus grande place, et le miracle qui frappe l'imagination. Beaucoup de saints, comme Imma Meimouna, marchèrent sur les eaux : ceux qui vécurent près de la Méditerranée en ont eu, en quelque sorte, la spécialité : c'était un jeu pour eux de passer ainsi sur les rives infidèles, pour aller y rechercher un croyant persécuté ou retenu en captivité. D'autres, et ils sont plus nombreux, préfèrent la voie des airs. Le voyage, dans ce cas, est rapide : en un clin d'œil, ils se transportent d'un point à l'autre, tout comme les magiciens des *Mille et Une Nuits :* naturellement, La Mecque est le but le plus ordinaire de ces voyages. On raconte de multiples histoires qui prouvent le don d'ubiquité que possèdent les saints ; ils répondent au premier appel d'un fidèle, quelle que soit la distance où ils se trouvent ; ils apparaissent, au même moment exactement, en plusieurs endroits à la fois ; et morts, ils ont souvent deux tombeaux, où ils sont réellement. Ils ont bien d'autres pouvoirs encore. Leur parole est infaillible ; d'un mot, ils ressuscitent et mettent à mort, changent les animaux de sexe, chassent les bêtes

nuisibles, ou se transforment eux-mêmes en fauves. Leurs simples gestes, quand ils le veulent, ont d'immenses répercussions; les astres mêmes ne sont pas trop loin pour leur main. Ils transportent les montagnes, font jaillir les sources dans le désert, déchaînent les trombes ou les pluies bienfaisantes... Au fond, tous ces miracles sont terriblement monotones ; aucun ne nous surprend plus ; tout est trop facile à des gens aussi puissants. Nous voudrions un merveilleux plus nuancé ; connaître un peu moins les actes des marabouts, un peu plus la source de leur pouvoir, et les mobiles qui les font agir. Notre Légende dorée berbère se laisse pourtant interpréter un peu à cet égard.

Assurément la baraka, cette étincelle de toute puissance dont les marabouts tirent leur miraculeux pouvoir, vient aujourd'hui de Dieu, en dernier ressort. Les hagiographes se sont évertués à bien pénétrer les masses de cette idée, et à montrer que Dieu, s'il peut accorder la baraka à qui cela lui plaît, en a cependant gratifié directement ceux-là seuls qui l'avaient mérité par leur vertu, quelles que fussent parfois les apparences contraires. Mais Dieu lui-même peut avoir, pour ainsi dire, la main forcée : la baraka est héréditaire et peut tomber sur d'indignes descendants du saint. Ensuite, les Berbères sont beaucoup moins sûrs que les hagiographes que Dieu dispense la baraka avec un aussi judicieux discernement, et qu'il choisisse toujours les plus vertueux. Enfin, il pourrait être dangereux de serrer de trop près la question, car on risquerait bien de trouver que chez les Berbères les moins pénétrés par l'Islam, l'*agourram* ne tient plus guère sa puissance d'Allah, mais en quelque sorte de lui-même. Et c'est ainsi qu'il en dût être partout autrefois : car le maraboutisme, en ces régions, est bien plus vieux que le Dieu de l'Islam.

On s'explique alors qu'à travers les légendes, la vie des saints berbères ne nous apparaisse pas toujours parfaitement édifiante ; qu'ils ne se présentent pas toujours à nos

yeux comme des modèles de piété et de vertu ; que dans l'existence des plus dignes d'entre eux, on puisse trop souvent trouver un trait qui suffirait à interdire à un confrère chrétien non seulement l'accès à la sainteté, mais encore l'entrée du Paradis ; et qui, sans même qu'il en exprime le moindre repentir, ne diminue en rien la considération dont jouit le saint berbère. Mieux encore, elle peut l'augmenter, en donnant une nouvelle preuve de sa puissance. Les recueils des hagiographes officiels foisonnent de saints qui sont d'anciens brigands convertis : le thème du bon larron a toujours prêté à l'édification ; mais la conversion n'est-elle pas souvent le fait des hagiographes ? On peut très bien détenir une puissante baraka et voler sur les grands chemins : beaucoup de saints berbères ont été du genre de ces chérifs que mentionnent MM. Mouliéras et Westermarck (1), encore vivants il y a peu d'années, de vulgaires brigands. Quant à leurs mœurs, mieux vaut n'en pas parler. Ce qui, venant d'un simple particulier, serait sujet de scandale, apparaît tout naturel quand il vient d'un élu d'Allah : qui s'offusquerait serait sévèrement châtié par le marabout lui-même. Des traits de ce genre se sont glissés jusque sous la plume des plus pieux hagiographes (2) : tant en sont pleines les traditions populaires ! La légende des femmes douées de la baraka — car il en est un grand nombre — n'est pas plus édifiante que celle des hommes. A leur propos, les hagiographes ont été plus sévères : la réserve que l'Islam impose aux femmes aurait fait paraître par trop scandaleux des écarts que l'on pouvait tolérer de la part des hommes : les

---

(1) Sidi el-Mekkani el-Ouazzani : Mouliéras, *Le Maroc Inconnu*, t. II, p. 379 sqq. ; cf. aussi Westermarck, *Sul Culto dei santi nel Marocco*, in *Actes XII^e Cong. Orient.* Rome, 1897.

(2) Voir notamment dans le *Nachr el-Mathani*, trad. Michaux-Bellaire, t. II, Paris 1917, p. 346-347, l'étrange manière dont s'y prenait Sidi 'Antar el-Khoulti pour radouber de fort loin une barque qui faisait eau.

saintes des livres sont des femmes pieuses, savantes ou simples d'esprit. Elles ont leur revanche dans la tradition orale. Là, pour une Imma Meimouna Thaguenaouth, que de femmes dévergondées assises au bord du chemin, livrant leur corps à tous les passants (1) ; que de prostituées établies auprès d'une source, groupant autour d'elles les hommes, dont la réunion finit par former des villes qui les prennent pour patronnes ! (2). D'ailleurs, n'accusons pas la légende d'avoir chargé le tableau : très souvent, les maraboutes n'ont pas brillé par leur vertu. Celles qui ont soulevé, ou tenté à plusieurs reprises de soulever la Kabylie contre les Français, Lalla Fatma elle-même, devaient une bonne partie de leur prestige à leur beauté, et n'étaient pas au-dessus de tout soupçon. On sait, d'autre part, le métier que font les femmes des Ouled Naïl, tribu maraboutique, et les filles de Sidi Rahhal. Sans même vouloir chercher si, comme le croit M. Doutté, «une véritable baraka» est attachée à la prostitution (3), ce qui est loin de paraître impossible, on peut du moins constater que le vice n'est nullement un obstacle à la sainteté. Le moins qu'on puisse dire, c'est que les saints, hommes ou femmes, de par la puissance même qu'ils possèdent, ne sont pas astreints à suivre les mêmes règles morales que le commun des hommes. C'est encore un nouveau motif de les respecter.

Ces étranges mœurs des marabouts berbères ont déjà été notées à plusieurs reprises. L'on a moins insisté jusqu'ici sur leur mauvais caractère. S'il n'est pas nécessaire d'être austère pour être saint, il l'est encore moins d'être charitable. Le saint berbère est impatient ; il n'aime pas

---

(1) En voir quelques exemples dans Doutté, *Les Marabouts*, *Rev. Hist. des Rel.*, t. XL et XLI, 1900, p. 97, du t. à p.

(2) A l'exemple de Touggourt, donné par M. Doutté, *loc. cit.*, s'en ajouteraient beaucoup d'autres pris dans les régions berbères du Maroc : Tiznit, Itzer, Lalla-Ito, etc.

(3) *Ibid*, p. 98.

qu'on le dérange. Au nord de Demnat, vivait Sidi Dris : il était savant guérisseur ; mais il ne manquait pas de s'irriter contre les clients qui venaient le consulter ; il les renvoyait brutalement à son fils Sidi bou Beker, à qui il avait transmis sa baraka, avec une sandale de femme et un miroir doués de propriétés merveilleuses. Il fut bien puni de son peu de patience; aujourd'hui qu'ils sont morts tous deux, c'est le tombeau du fils qui reçoit tous les visiteurs : jolie explication populaire du délaissement d'un saint (1). Sidi 'Abdallah de Tamesloht était un jour de fort mauvaise humeur. Arriva son disciple Sidi Fares, pour lui dire que le four était chaud et prêt à recevoir le rôti. « Le four est chaud ! s'écria le saint impatienté. Eh bien, entre dedans ! » Le disciple crut devoir suivre cet ordre : heureusement, il possédait, lui aussi, une puissante baraka ; et quand son maître, un peu honteux de son mouvement d'humeur, se mit à sa recherche, il le trouva dans le four, grelottant de froid (2).

Sidi el-Hadj el-'Arbi se rendait de Fès chez les Berbères des Beni-Snous, dans une grande caisse placée sur un mulet. En chemin, la caisse se prit dans les branches d'un grand olivier, et le mulet s'arrêta. Sidi el-'Arbi sortit furieux : « Que Dieu te dessèche ! » s'écria-t-il ; et l'olivier périt (3). C'est ainsi que les saints en usent avec les gens. Il y a toujours en eux quelque chose du *jettatore*. Ils n'admettent pas la contradiction, pas la moindre résistance ; ils sont prompts à punir, et tout leur est offense. Ils ont toujours la malédiction à la bouche, et elle se réalise : ce ne sont, dans les légendes, que champs rava-

---

(1) Une autre tradition affirme, il est vrai, que si Sidi Dris ne voulait pas soigner lui-même les gens, c'était par trop grande bonté d'âme : il ne pouvait supporter la vue de leurs souffrances (Laoust, *Mots et choses berbères*, p. 155).

(2) Doutté, *En Tribu*, p. 36. Ce miracle est fréquent.

(3) Destaing, *Etude sur le dialecte berbère des Beni-Snous*, t. II, p. 176 à 178.

gés, troupeaux décimés, vergers anéantis ; ils sont impitoyables. Il est une chose surtout qu'ils ne pardonnent pas : c'est qu'on manque au respect qui leur est dû, qu'on ne les reconnaisse pas pour saints, ou qu'on leur refuse l'hospitalité. Moulay Ya'qoub, maître des eaux thermales, se promenant dans le Rif, faisait jaillir une source à la porte de ceux qui le recevaient bien. Beaucoup plus fréquente est la légende inverse, surtout chez les Berbères des oasis ; le saint, froidement reçu, ou pour tout autre cause, tarit la source qui alimente le qsar, et les malheureux habitants meurent de soif ou doivent s'expatrier. Il est, dans cet ordre d'idées, toute une série de légendes explicatives : une tribu émigre, une ville est abandonnée, une contrée se dessèche : à l'origine, on trouve la colère d'un saint. Parfois même, oubliant dans son ressentiment le plus élémentaire devoir d'un musulman, il va jusqu'à livrer une ville à l'infidèle. Ainsi fait Sidi bel-'Abbès pour Ceuta et Sidi 'l-Haouari pour Oran.

Si, non content de lui manquer de respect, on essaye de résister par la force à ses empiètements, le châtiment est plus terrible encore. Comme certain saint breton, Sidi 'Abd el-Ouahed des Beni-Snous change ses ennemis en pierres (1) ; et bien d'autres ont le même pouvoir. Mais saint Corentin métamorphosait des païens ; les saints berbères s'en prennent à leurs coreligionnaires. Ils précipitent leurs adversaires dans des sables mouvants d'où ils ne sortent plus ; ils les écrasent à coups de montagnes ; ils les font tomber morts d'un seul mot ; ils les volatilisent : bref, ils ont mille et un moyens de les anéantir, et ne se font pas scrupule de s'en servir.

La mort ne leur enlève rien de leur pouvoir : du fond de son tombeau, le saint est aussi redoutable que s'il était vivant : malheur à qui encourt une malédiction terriblement prompte à venir !

---

(1) Destaing, *op. cit.*, t. II. p. 290.

Comment s'étonner alors que le Berbère, l'esprit nourri de ces légendes, en arrive à dire de ses saints ce que j'ai entendu affirmer très explicitement de l'agourram Sidi Sa'id de Tanant : « Il est méchant » ? Mais il est le maître, parce qu'il est puissant sur les hommes et sur les éléments; et voilà pourquoi, mort ou vivant, il faut le gaver de marques de respect, de prières et d'offrandes ; si l'on arrive à le fléchir, en flattant sa vanité et sa cupidité, on pourra en retirer du bien, beaucoup de bien ; ou tout au moins on évitera le mal qu'il envoie : la grêle sur les champs, la maladie sur les troupeaux, la souffrance sur les hommes. Est-il le seul à être prié ainsi et pour ces motifs ? Non certes, nous le verrons ; les génies lui font concurrence. Mais dans ce culte, Allah en tout cas n'est pour rien ou pour bien peu de chose, et les zaouias ont beau prêcher la doctrine de l'intercession, elles n'en continuent pas moins à percevoir les offrandes qui s'adressent, dans l'esprit du peuple, au marabout et à lui tout seul ; parce qu'il est seul considéré comme s'occupant réellement des hommes, qui sentent sa tyrannie peser sur leurs épaules.

⁂

Mais les hommes ne sont pas seuls à souffrir du mauvais caractère des saints : ceux-ci sont eux-mêmes les premières victimes de leurs confrères. La légende aime assez à les mettre en rapport, et le trait le plus caractéristique de leurs relations, c'est une féroce jalousie mutuelle. C'est d'abord une question de concurrence. Les saints sont très exclusifs : un nouveau venu est un intrus, qui vient leur voler une part de leurs bénéfices. Marrakech, comme beaucoup d'autres villes, car les saints vont souvent par sept, avait sept patrons, qui reconnaissaient la prééminence de l'un d'entre eux, Moul Leqsour (Moul el-Qsour). Deux grands saints, l'un après l'autre, tentèrent d'obtenir droit de cité dans la ville : aussitôt les sept patrons se

liguèrent contre eux. L'un de ces candidats, Sidi Rahhal, après avoir triomphé des épreuves que le sultan lui imposa à l'instigation des marabouts, dut finir par se soumettre à ceux-ci, et quitta la ville pour aller s'établir à l'endroit où est aujourd'hui la zaouia qui porte son nom (1). L'autre était Sidi bel-'Abbès es-Sebti. Ce fut, entre Moul Leqsour et lui, une lutte qui dura fort longtemps. Après toute une série d'épreuves et de tribulations, que l'imagination populaire a augmentées à plaisir, et qui le conduisirent jusque dans le ventre du taureau sur lequel repose le monde, sa constance finit par lasser Moul Leqsour ; celui-ci dut reconnaître la supériorité de la baraka de Sidi bel-'Abbès et le laisser s'installer dans Marrakech. Il avait bien prévu le tort que le nouveau venu lui causerait, ainsi qu'à ses acolytes (2).

La jalousie du saint ne désarme pas après sa mort. Du fond de son tombeau, il proteste, et de terrifiante manière, auprès des vivants, si ceux-ci élèvent un mausolée plus beau que le sien à un confrère ; ou s'ils font mine d'abandonner quelque peu son culte pour porter leurs hommages à un confrère vivant (3).

Il est d'expérience courante que deux *baraka* ne peuvent se rencontrer sans danger l'une pour l'autre (4). Est-ce pour cette raison que deux saints peuvent difficilement se trouver en présence sans se disputer ? Des paroles violen-

---

(1) Doutté, *En Tribu*, p. 172, sqq.

(2) Sur les démêlés de Sidi bel-'Abbès avec les saints de la ville, et particulièrement Moul Leqsour, voir Montet, *Le culte des Saints dans l'Islam*, Genève, 1909. Mais l'auteur n'a recueilli qu'un seul trait de cette légende (trait d'ailleurs importé d'Orient : celui du vase plein dans lequel le saint dépose un pétale de rose). Je l'ai entendue sur place avec infiniment plus de détails, malheureusement sans l'avoir notée.

(3) Voir un exemple dans Bodin, *La Zaouia de Tamegrout*, *Arch. Berb.*, 1918, fasc. IV, p. 4 du t. à p.

(4) Voir de nombreux exemples dans Westermarck, *The Moorish Conception of Holiness (Baraka)*, Helsingfors, 1916, p. 143-144.

tes, ils en viennent parfois aux gestes ou aux menaces, qui sont des prédictions, et se réalisent toujours. Sidi Smian des Beni-Menacer était un voleur de grands chemins : nous avons vu que cette profession n'exclut pas la sainteté. Il rencontra Sidi Ahmed ben Yousef et voulut lui voler sa mule. Après quelques tours de passe-passe par lesquels il changea la mule en mulet et inversement, Sidi Ahmed avala Sidi Smian, qui l'en avait mis au défi : Smian en profita pour lire la tablette de la science qui était enfermée dans le ventre de l'autre; puis il revint au jour. En se séparant, les deux adversaires se lancèrent la flèche du Parthe : « Va, dit Smian, tu mourras enterré dans le fumier des Juifs. — Va toi-même et non pas moi, répondit Sidi Ahmed ; s'il plaît à Dieu, tu vivras désormais dans un pays de tristesse et de poison. » Ce qui arriva (1). Sidi 'Ali bou Nab prédit un jour à Sidi 'Ali ben Mousa n Founas, qui s'était établi chez les Maatka de Kabylie, qu'il serait étranglé par les siens : l'autre répliqua en annonçant à Sidi bou Nab qu'il mourrait englouti par les neiges, et que son corps servirait de pâture aux chacals (2). L'on pourrait multiplier ces exemples.

La lutte s'engage même parfois à distance ; on sait que les gestes des marabouts ont une étonnante portée : d'un coup de pied, ils peuvent paralyser un confrère à plusieurs centaines de kilomètres. Si vive est l'ardeur de leurs querelles, que la mort même de l'un des deux adversaires ne les termine pas toujours. Le rabbin Bel Hanech, ayant des démêlés avec le grand rabbin de Marrakech, meurt à la même minute que lui ; ils vont porter leur différend devant Dieu (3). Ce qui prouve, entre autres choses, que

(1) René Basset, *Contes populaires berbères*, p. 32-33. Sur le thème du personnage avalé par un autre, voir les notes de ce récit.

(2) Trumelet, *L'Algérie légendaire*, Alger, 1892, p. 333.

(3) Doutté, *En Tribu*, p. 22-23.

les saints juifs, si semblables dans l'Afrique du Nord aux saints musulmans, n'ont pas meilleur caractère qu'eux. Il est rare pourtant de voir les saints s'en remettre à Dieu du soin de les départager ; d'ordinaire ils aiment mieux se faire justice eux-mêmes. Chez les Beni-Snous, Sidi Bou Beker — un étranger, pour comble — ayant des difficultés avec un saint du pays, Sidi Ahmed ben Sa'ïd, le fit enlever par un génie à son service. Il allait le mettre à mort, quand Dieu envoya l'ange Gabriel pour plaider auprès de Sidi bou Beker la cause de son adversaire, et implorer son pardon (1). Quel étrange renversement de la doctrine de l'intercession !

Un grand nombre de ces querelles ont pour cause le désir que ressentent les saints d'éprouver leur mutuelle baraka, et la vanité qui les pousse à croire la leur supérieure à celle des autres ; ils sont toujours prompts à soupçonner, dans le confrère, l'imposteur. Les épreuves qu'ils s'imposent les uns aux autres sont innombrables ; elles vont de la simple mauvaise plaisanterie à la lutte à mort. L'un prend le chapelet de son rival, l'accroche à la lune et le fait décrocher le plus aisément du monde par sa négresse (2) ; le miracle est fréquent, et la brimade anodine ; il n'en est pas toujours ainsi. Tel autre, jaloux des aumônes que récolte un confrère, les enlève à ses chaouchs pour voir si la baraka de son rival sera assez forte pour les reprendre (3). C'est du vrai brigandage. Parfois même celui-ci s'opère entre saints par simple cupidité, sans qu'il y ait spécialement, de la part du voleur, désir de montrer sa supériorité. Sidi Zbaier, venant s'établir dans le pays

---

(1) Destaing, *Etude sur le dialecte berbère des Beni-Snous*, t. II, p. 280, sqq.

(2) Voir notamment Laoust, *Etude sur le dialecte des Ntifa*, p. 342-343 (*Sidi 'Ali-ou-Brahim et Sidi 'l-'Abbas de Tanaghmelt*, etc., etc.

(3) Destaing, *op. cit.*, t. II, p. 298, sqq. *Histoire de Sidi 'Abdallah et de Sidi Mohammed de Tanezzart.*

de Sidi 'Ali-ou-Moukhkho, n'a qu'une idée : le déposséder de ses biens. Sidi 'Ali, de son côté, voyant arriver un étranger, conçoit exactement les mêmes intentions à son égard. Il s'arrange de manière à faire parvenir auprès de lui l'une de ses belles-sœurs, qui est fée : elle rend fou d'amour Sidi Zbaier, et le dépouille au profit des siens. Dieu, qui dispense généreusement la baraka aux deux marabouts, contemple le manège avec indulgence (1).

Ce sont là d'étranges saints. Cependant, et c'est encore un trait qui vaudrait d'être mis en lumière, les luttes acharnées qu'ils se livrent dépassent souvent leur personnalité. Il se fait, dans la légende du saint, comme une sorte de transposition de l'état actuel des choses. Le marabout au tombeau duquel vont les hommages d'un canton, est imaginé avoir exercé de son vivant sur sa tribu, l'autorité qu'il exerce après sa mort. Il est en quelque sorte représenté comme en ayant été le roi, mais un roi doué d'un pouvoir spécial, et qui tient de l'ancêtre mythique. Cette tendance est particulièrement nette dans les légendes que M. Destaing a recueillies chez les Beni Snous, et auxquelles j'ai fait de larges emprunts. L'assimilation du saint au roi est constante : « Il y avait autrefois chez les Beni-Snous un roi qui s'appelait Daoud... Ce roi vint s'établir dans notre pays, y devint un grand marabout et traita durement les autres princes de la région. » (2). En ce cas, on voit les saints à la tête de leurs fidèles : ils les guident, mais sont responsables des fautes qu'ils commettent à l'égard des autres marabouts et de leurs sujets : ce sont souvent des démêlés entre ces derniers qui allument la guerre ; et les luttes des deux marabouts suivis chacun des siens, la victoire que l'un, par ses artifices ou autrement, remporte sur l'autre, finissent par ne plus représenter que le souvenir, sous une

---

(1) Destaing, *op. cit.*, t. II, p. 263 sqq.

(2) *Ibid.* p. 246.

forme déjà presque épique, des luttes que se livrèrent autrefois les populations, intrus qui cherchaient une place, voisins qui chassaient des voisins, zaouia qui voulait écraser une rivale. Le marabout est un symbole à la réalité duquel on croit; presque dieu après sa mort, on le suppose roi presque dieu de son vivant. Il n'est pas très différemment conçu, il est vrai, des chefs actuels, qui sont toujours un peu sorciers, et doivent frapper l'esprit de leurs fidèles par des moyens surnaturels : le trait nouveau, c'est de concevoir l'adversaire sous la forme d'un autre marabout, et la lutte des peuples comme celle de deux thaumaturges. Tant les Berbères, qui divinisaient jadis leurs rois morts (1), sont encore près aujourd'hui de la conception primitive, qui fait du roi un être d'essence divine, possesseur de toutes les forces sacrées nécessaires à la vie de son peuple. Les marabouts sont presque des dieux de tribus ; dans des civilisations plus avancées, en même temps que les hommes sur le sol, les dieux se battent dans le ciel : un combat est le reflet de l'autre ; dans les légendes berbères, les forces surnaturelles se heurtent encore sur la terre.

Or, dans ce culte, ce qui constitue souvent la principale force des saints, c'est le pouvoir qu'ils ont sur les génies. Ils sont d'autant plus puissants que les démons auxquels ils commandent sont plus nombreux et plus forts. Il les emploient constamment, nous en avons déjà vu un exemple, pour se faire amener leur adversaire pieds et poings liés, ou pour lui donner de perfides conseils. Parfois, ils lancent leurs troupes démoniaques elles-mêmes les unes contre les autres. Sidi Ma'ammar, fils de Sidi Hamed, demande à la fille de Sidi Sa'ad de lui accorder sa main. « Sidi Ma'ammar, répond la jeune fille, ton père est bien « connu chez nous ; nous savons qu'il est capable de faire

(1) Cf. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, t. II ; *Les cultes africains*, p. 39, et les références citées.

« brûler les pierres... Mais Sidi Sa'ad a lui-même reçu « de Dieu un grand pouvoir ; il commande à sept sortes « de génies, beaucoup plus puissants que des hommes ; si « je lui parle de ce mariage, il vous brûlera tous, toi et « tes gens, sans exception. — Je ne crains pas tes génies, « jeune fille, répond Sidi Ma'ammar; j'ai d'ailleurs à mon « service un génie, et si je lui ordonnais de parler chez « les génies auxquels commande mon père, et de les ame- « ner ici, tout ce pays ne suffirait pas à les porter, et ils « dévoreraient ton père et sa terre. » Et, par la suite, la bataille a lieu (1). Cette énumération de génies sent l'Orient et les contes orientaux ; mais la forme seule a subi l'influence étrangère; le fond est bien essentiellement autochtone. Assurément, les recueils hagiographiques nous montrent à chaque page ce pouvoir des saints sur les génies que Dieu met à leur service, et c'est une conception très orthodoxe; elle n'est pas spéciale à la Berbérie : elle existe aussi en Orient. Mais ce n'est pas l'Orient qui l'a importée dans l'Afrique du Nord : elle s'y trouvait bien avant l'Islam. Quittons le domaine des légendes, où les influences littéraires, à la rigueur, auraient pu se faire sentir; étudions les cultes populaires, qui, eux, ont moins de chances d'avoir été modifiés : nous y trouvons à tout instant cette union entre les saints et les génies, l'un régnant sur les autres. Ce sont exactement les mêmes prières qu'on fait, les mêmes grâces qu'on demande aux tombeaux des marabouts et aux lieux que fréquentent les génies, sources ou grottes sacrées. En cas de maladies, qui sont causées par les jnoun, on invoque indifféremment, pour les exorciser, les saints ou les rois des génies: Moulay Ya'qoub comme Moulay 'Abd el-Qader el-Djilani, Chemharouj comme Moulay Idris. Il est toute une série de marabouts qui sont à la fois saints musulmans et rois des génies, Lalla Mimouna, Sidi Mousa, Sidi Hammouda, bien d'au-

(1) Destaing, *op. cit.*, t. II, p. 261, sqq.

tres encore. La liste complète serait celle de tous les saints, car chaque saint, dans l'esprit des Berbères, règne quelque peu sur les génies de son canton, tout au moins sur quelques-uns d'entre eux ; c'est là ce qui constitue presque essentiellement sa qualité de saint. Et inversement, tout individu qui réussit à prendre quelque pouvoir sur les jnoun, est par là même candidat à la sainteté. M. Doutté a raconté l'histoire du taleb qui, par des incantations, réussit à faire ouvrir les portes d'un trésor souterrain, en rapporta un sabre ayant grand pouvoir sur les génies ; et à qui, après sa mort, survenue il y a peu d'années, on éleva une qoubba (1). J'ai cherché à montrer ailleurs (2) comment le marabout, antérieur à l'Islam, mais favorisé par lui grâce à la doctrine de l'intercession auprès de Dieu, avait fini par se séparer du roi des génies, par lui succéder et hériter de ses attributions ; en réalité res celui-ci sous un autre nom, avec peut-être, en plus, des fonctions nouvelles.

Tout cela explique bien des choses. Car si le marabout a gardé un lien si étroit avec les génies, si, en changeant de nom, il a conservé sa principale attribution : vivant, d'avoir pouvoir sur eux, mort, d'être un de leurs rois — partant, d'être une sorte de génie lui-même, — nous comprenons les particularités de sa psychologie sur lesquelles nous venons d'insister. Il a exactement le caractère des génies, parce qu'il en est un, quoique d'essence supérieure. Comme eux exactement, il est vindicatif, exigeant, ne pardonne pas une offense, ne connaît pas la pitié ; par contre, dispose de toutes les forces occultes, et peut accabler qui lui déplaît, combler de biens qui lui plaît. Tel nous le montrent les légendes ; sous le saint berbère, c'est bien souvent le génie qu'il faut voir.

---

(1) *En Tribu*, p. 86-87.

(2) *Culte des grottes au Maroc*, chap. IX.

IV. — Légendes explicatives

Le pouvoir des saints, nous l'avons vu, s'étend à la fois sur les hommes et sur la nature. Aussi, quand les Berbères, poussés par un irrésistible besoin d'explication, comme tous les peuples primitifs, cherchent une origine mythique à tous les phénomènes, fussent-ils les plus naturels, dont l'aspect les frappe quelque peu ; quand ils s'adressent à propos de toutes choses les innombrables pourquoi qui accompagnent inévitablement chaque perception, ils pensent souvent à leurs saints. Faut-il expliquer la présence d'une source ? C'est un saint qui l'a fait jaillir pour abreuver ses fidèles. Une ville est-elle ruinée ? La colère d'un saint s'est abattue sur elle. Une tribu émigre-t-elle ? C'est un saint qui l'a chassée de ses terres. Nombreuses sont les montagnes qu'on dit être les rochers sous lesquels les saints ont écrasé leurs ennemis, ou des fragments détachés de ceux qu'ils transportaient dans les airs. Marais, étangs, lagunes, sont souvent leur œuvre. Un fleuve roule beaucoup d'eau : c'est un saint qui l'a voulu. Il est à sec : c'est encore un saint qui l'y a condamné. Les légendes hagiographiques tiennent une telle place dans l'esprit populaire que les saints devaient fatalement jouer le plus grand rôle dans cette naïve représentation de l'histoire de la terre. Mais ils ne sont pas seuls.

Le souvenir des héros légendaires reste plutôt, d'ordinaire, attaché aux ruines. Néanmoins, ils sont parfois mis en rapport avec les accidents de terrain. Nous avons noté les traces que Pharaon a laissées dans la topographie marocaine. Cette attribution peut se faire de deux manières différentes. Ou bien le personnage est déjà légendaire, et l'on rapporte naturellement à lui toute chose, dans la nature, qui semble créée par une volonté humaine ; et l'esprit primitif a tendance à en voir partout de telles;

c'est le cas de Pharaon. Ou bien il s'agit d'une célébrité actuelle qui remplit si bien, pendant un moment, l'esprit du peuple, qu'il applique son nom à tout ce qui le frappe. C'est ainsi que dans le sud-est marocain, le nom de Bou 'Amama, l'agitateur qui se leva contre nous en 1881, se retrouve à chaque pas. De telles attributions peuvent être passagères, disparaître avec le souvenir de l'homme à qui elles furent faites; ou, si elles lui survivent, provoquer toute une nouvelle série de légendes, destinées à expliquer ce qu'était cet éponyme dont le rôle réel a été complètement oublié. Le personnage historique est devenu mythique.

Et lorsqu'on a vu en un endroit la trace d'un tel personnage, historique ou mythique, on est amené désormais à la retrouver en bien d'autres du même canton. Cela tient à ce besoin de logique — de sa logique — qui fait le fond de l'âme populaire. On a tendance à rattacher toutes les choses à une cause unique, ou plutôt à les enchaîner les unes aux autres en une histoire suivie. On met les accidents de terrain en rapport entre eux. « Aux puits de Meniet, au sud du Mouydir, rapporte M. E.-F. Gautier (1), mourut la chamelle d'Elias ; de ce point précis, Elias lança sa sagaie qui tomba à dix kilomètres de là ; au point où elle est tombée, à côté d'un redjem, on voit des pilons en pierre... » Voilà deux endroits remarquables, où l'on retrouve le souvenir d'un héros mythique célèbre, et on les relie de façon formelle par le jet d'une flèche. « A l'ouest de la vallée de l'oued Ferkla, quatre grands massifs portent le nom de *touri n telr'oumt* (l'intestin de la chamelle), *oul n telr'oumt* (le cœur de la chamelle) *tasa n telr'oumt* (le foie de la chamelle), *ardi n telr'oumt* (la tête de la chamelle), parce qu'un personnage mythique, dont on n'a pu me dire le nom, ayant tué sa

(1) *Sahara Algérien*, Paris , 1908, p. 132.

chamelle, en mangea quelques morceaux dans chacun de ces endroits (1) ». Un thème qui se rencontre fréquemment, plus ou moins complet, est celui du héros, arrêté par un monstre, allant chercher, pour l'écraser, une montagne lointaine, d'où se détachent en route des fragments; des blessures et des yeux du monstre s'écoulent des flots de sang, qui se changent en eau bienfaisante : explication à la fois de l'origine d'une chaîne montagneuse, mise en rapport avec les massifs voisins, et des sources qui la fertilisent.

Nous voici bien près des thèmes de contes merveilleux. C'est qu'aussi il n'existe pas entre les légendes explicatives et les autres formes de l'activité mentale populaire, de différences essentielles ; ce sont les mêmes combinaisons de thèmes que nous trouvons souvent. Il n'est pour ainsi dire pas un thème de contes merveilleux qui ne puisse devenir légende explicative : une seule chose est nécessaire pour cela, sa localisation en un point déterminé. On connaît par exemple le thème dont la fin de l'histoire de Tristan et Iseult nous offre un exemple tronqué : les deux amoureux qui ont été violemment séparés pendant leur vie, meurent simultanément ou presque, sont couchés dans deux tombeaux voisins ; un arbre sort de chaque tombe et leur feuillage s'entremêle. Les persécuteurs coupent alors les deux arbres et séparent les deux tombeaux, les transportant parfois à une très grande distance. Mais de chacun d'eux sort une source, qui devient fleuve, et leurs eaux finissent malgré tout par se rejoindre. Le thème est connu chez les Berbères comme simple conte merveilleux (2) ; mais on le trouve aussi chez eux comme légende explicative. Dans le récit des Guelaïa du Rif, les tombeaux des deux amoureux, ayant été transportés sur

(1) Segonzac, *Au cœur de l'Atlas*, Paris, 1908, p. 86.

(2) Justinard, *Manuel de berbère marocain (dialecte chleuh)*, p. 76-81.

les deux versants opposés de l'Atlas, donnèrent naissance à deux sources, dont l'une est celle du Sebou, et l'autre celle de la Moulouya (1). Quelle que soit la gaucherie avec laquelle cette légende est appliquée à ces deux sources, puisque le Sebou et la Moulouya ne se rejoignent pas, l'un coulant vers l'Atlantique, l'autre vers la Méditerranée, la valeur explicative que prend dans ce cas notre thème n'en est pas diminuée ; seulement les Guelaïa n'en ont pas compris le sens symbolique.

Deux causes surtout, issues de ce besoin de logique inhérent à l'esprit populaire, ont contribué à faire naître un très grand nombre de légendes explicatives. La première, c'est le désir de trouver un sens concret à tous les noms propres, fussent-ils des noms d'hommes, ou des mots d'une langue étrangère ; la deuxième, la facilité avec laquelle les hommes ont toujours cru saisir dans l'aspect d'une montagne, d'un rocher ou d'un phénomène naturel de ce genre, une ressemblance avec un être humain ou un animal.

On sait combien la manie de l'étymologie sévit chez les populations arabes, du haut en bas de l'échelle. Il n'est pas un nom propre, fût-il berbère, dont les lettrés ne donnent immédiatement une ou plusieurs explications tirées de racines arabes ; au reste, le propre des fqihs est de ne se trouver jamais à court sur n'importe quel sujet. Ces étymologies sont parfois inattendues : la vraisemblance importe peu. Que dire alors de celles qui ont cours dans le peuple ! C'est une série de quiproquos et de calembours sur lesquels se bâtissent les plus extravagantes légendes. Chaque tribu arabe possède ainsi l'explication de son nom, ramené à un mot désignant une qualité ou un défaut, ou parfois encore décomposé en une petite phrase qu'on s'est évertué à placer, à une occasion quelconque, dans la bou-

(1) Biarnay, *Etude sur le dialecte des Bet't'ioua du Vieil-Arzeu*, Alger 1911, p. 156-160.

che d'un personnage célèbre. On appliqua ces mêmes procédés au nom des tribus berbères, et celles-ci finirent par croire elles-mêmes à ces étymologies. C'est ainsi que les Bettioua du Vieil-Arzeu, parents de ceux du Rif, expliquent que les Arabes leur donnèrent le nom qu'ils portent, pour avoir entendu appeler de ce nom une petite fille des leurs; ou encore parce que quelques-uns d'entre eux, se trouvant un jour en grand danger sur mer, invoquèrent un saint à leur secours, en jetant dans l'eau, comme offrande, des bouteilles de cuir (*botta*), grâce auxquelles ils reconnurent plus tard leur sauveur (1). Le jeu de mots peut se faire en berbère. Chez les Aït Ndhir', les Aït Ourtindi sont les descendants de gens qui héritèrent d'un chien (*ourten idi*) ; les Aït Na'aman, de gens qui perdirent la vue en punition d'un faux serment (*'aman* : ils devinrent aveugles) (2). Tel est le caractère ordinaire de ces étymologies populaires ; on voit quel crédit on peut leur accorder. Les noms de lieu y prêtent tout autant que les noms d'hommes.

A la deuxième cause se rapportent les légendes, si fréquentes en Berbérie, de personnages changés en pierre. Ceux-ci sont nombreux dans les grottes : les stalactites et les stalagmites à l'intérieur, la présence, à l'entrée, de rochers vaguement anthropomorphes, en se combinant aux légendes de trésors cachés sous la terre, ont donné naissance aux innombrables hommes à la caisse et animaux enchantés, gardiens de mystérieuses richesses ; en se combinant au souvenir des orgies rituelles des anciens cultes, à la légende du cortège nuptial métamorphosé en rochers, pour s'être laissé aller à commettre le péché de la chair (3). Cette dernière légende n'est pas

(1) Biarnay, *op. cit.*, p. 139-143.

(2) Abès, *Première année de langue berbère (dialecte du Maroc Central)*, p. 82.

(3) Cf. Henri Basset, *Culte des grottes au Maroc*, p. 21-23.

particulière aux grottes : nombreux sont les alignements de pierres en plein air, que l'on donne pour les gens de la noce. Ces pierres n'ont pas besoin de rappeler de bien près la forme humaine ; il suffit qu'elles paraissent, si peu que ce soit, anormales ou remarquables. Au pied du Bou Iblan, les Aït Ouaraïn montrent une scène complète : une vieille femme avec une baratte à côté d'elle ; non loin, une tente, un berger appuyé sur son bâton, et tout un troupeau de moutons. Ce sont autant de rochers aujourd'hui : la vieille fut ainsi métamorphosée avec son berger et son troupeau, parce qu'elle n'avait pas voulu mettre celui-ci à l'abri lors de la période glacée du *hesoum* (1). Ce thème appartient au cycle des *Jours de la vieille*, qui est une légende cosmologique : la présence de quelques rochers a suffi pour la localiser en cet endroit.

***

Un groupe important de légendes explicatives est formé par celles qui ont trait à l'origine de nombreuses espèces animales, considérées comme d'anciens humains métamorphosés, en punition, le plus souvent, d'une faute grave. Ces légendes reposent presque toujours sur l'explication d'une particularité de l'animal : l'espèce, conçue comme une unité, porte indéfiniment le poids de la faute ancienne. Ainsi la tortue était autrefois un voleur de moulins à bras, à qui Dieu, en punition, donna la forme de cet ustensile (2) ; ou bien, c'était un tailleur qui déro-

---

(1) Westermarck, *Ceremonies and Beliefs connected with agriculture, certain dates of the solar year, and the weather in Morocco*, Helsingfors, 1913, p. 71. Le hesoum est la période de pluie et de gel qui s'étend du 25 février au 4 mars du calendrier julien, le seul suivi par les Berbères des campagnes.

(2) Zouaoua : Ben Sedira, *Cours de langue kabyle*, Alger, 1887, p. CCXIV-CCXV.

bait une partie du drap que ses clients lui confiaient Dieu l'en punit en lui faisant porter ce drap pendant l'éternité (1). Le porc-épic était une femme qui alla chercher du bois un jour de fête : ses piquants représentent le fagot qu'elle portait (2). Ou encore, c'était un homme qui emprunta un peigne, et quand le prêteur vint le lui demander, refusa de le rendre, affirmant par serment qu'il ne l'avait pas emprunté. En punition, les dents du peigne sortirent de sa peau, et il fut métamorphosé (3). Ou encore, c'était un juif forgeron qui fabriquait des flèches, mais trompait sur la qualité de la marchandise : il fut changé en animal et ses flèches lui restèrent sur le corps (4). Le singe était un homme qui construisit une grande échelle et voulut escalader le ciel : Dieu le métamorphosa en animal grimpeur. Ou bien, c'était un homme chargé de conduire une mariée et qui voulut lui faire violence en chemin (5) : on connaît le renom de lubricité du singe. C'est toujours le même procédé : l'homme puni par où il a péché (6).

Il en est de même souvent quand la légende a pour point de départ le cri particulier de l'animal. Ainsi la

---

(1) Chleuhs : Doutté, *En Tribu*, p. 7.

(2) Stumme, *Märchen der Schluh von Tazerwalt*, n° 34.

(3) Ben Sedira, *op. cit.*, p. CCXIII-CCXIV.

(4) Doutté, *En Tribu*, p. 7.

(5) Ben Sedira, *op. cit.*, p. CCXX-CCXXI.

(6) Il est pourtant un certain nombre de légendes qui ne présentent pas ce trait : la punition n'y est pas en rapport aussi direct avec la faute. Ainsi, le hérisson était un homme qui fit violence à la femme de son père (Amanouz) ; la chouette, un juge qui exploitait les plaideurs (id.) ; ou encore, un avare qui, ayant des hôtes, songea d'abord à égorger un mouton, puis un bouc, une brebis, une chèvre, et enfin prit un chat (Zouaoua : Ben Sedira, *op. cit.*, p. CCXVIII-CCXIX). Le rapport entre ses deux pensées, généreuse et avare, et ses deux ailes, dont l'une serait longue et l'autre courte, ne semble qu'une explication étiologique supplémentaire, maladroitement rattachée à une légende qui ne la comportait pas.

cigogne, dont les claquements de bec ont paru, avec beaucoup d'imagination, avoir quelque ressemblance avec un rire humain, était un individu riche qui se réjouissait de voir tomber dans son escalier enduit de savon et de verre pilé les gens venus lui acheter du blé (1) ; ou un cadi qui riait aux éclats en jouant le même tour aux plaideurs (2). D'autres fois, le cri des oiseaux a été interprété comme une phrase à laquelle on s'est efforcé de trouver un sens, et dont on a expliqué l'origine au moyen d'une longue histoire. L'alouette raconte en son langage toute une phrase, que les Chleuhs de l'Atlas ont mis beaucoup de bonne volonté à comprendre, et qui signifie : « J'étais allée chez notre maîtresse Fadhma, fille du Prophète l'Envoyé ; elle me donna un voile en soie ; je le pris et revins ; en route, un homme chercha à m'attrapper et à me retenir par ce voile qui se déchira en faisant *kerr*...! » Evidemment cette onomatopée est le mot le plus clair, et c'est celui qui a fait retrouver tous les autres. Ce à quoi l'alouette mâle répond : « *Manzat*, où est-il ? » La phrase qu'on entend dans le sifflement du merle n'est pas moins compliquée : « O Dieu et Prophète ! je souhaite, ô Prophète, que tous les péchés commis par moi retombent sur la *tibibet* » (le vanneau). Et l'on explique que le merle était une cribleuse de blé malhonnête qui, employée par la fille du Prophète, fut dénoncée par la tibibet : celle-ci

(1) Boulifa, *Textes berbères de l'Atlas Marocain*, Paris, 1909, p. 245-246 et 252-253.

(2) Doutté, *En Tribu*, p. 5. Il existe, sur la cigogne, des légendes fondées sur d'autres particularités : c'était un homme qui fit un trou au pot de beurre de sa mère, d'où son long bec (Doutté, *op. cit.*, p. 3-4) ; ou encore, un taleb qui fit ses ablutions avec du *leben* (*ibid*, p. 6, en rapport avec le caractère sacré de la cigogne). Elle apparaît aussi comme un cadi simplement prévaricateur : une femme et son frère se présentèrent un jour devant lui au sujet d'une contestation de terrain. Le frère agita un nouet qu'il crut rempli d'argent, et il lui donna gain de cause. Mais le nouet ne contenait que du grain, et Dieu, pour punir le cadi, le métamorphosa (Amanouz).

depuis ce temps s'en va poussant un cri signifiant : « Non, ça n'est pas ainsi qu'on crible ! » ; et sur le conseil de Lalla Fadhma, elle ne s'éloigne pas des maisons par crainte du merle (1). Ces cris d'oiseaux sont parfois des conseils qu'ils donnent aux hommes : « *Ekkes d oudi*, extrais du beurre », chante la mésange aux Zouaoua ; et tel autre invite à se méfier des voleurs (2).

Les légendes de ce genre sont nombreuses ; mais l'interprétation des cris ne peut pas toujours se faire en berbère : ce sont souvent des mots arabes. D'ailleurs, ces légendes d'animaux ne sont pas particulièrement berbères : celles qui ont trait à leur métamorphose surtout sont tout aussi populaires chez les Arabes ; et beaucoup de celles qu'on trouve chez les Berbères semblent n'être que des emprunts.

La même observation vaut pour les légendes qui expliquent une particularité d'un animal sans qu'il soit question de métamorphose, ou pour celles qui donnent la cause de l'animosité qui règne entre deux espèces. Ainsi le coucou possédait autrefois un beau caftan rouge ; un jour le rouge-gorge vint le lui emprunter, disant qu'il allait à une noce ; mais il ne le lui rapporta pas. Depuis ce temps le rouge-gorge a gardé ce beau caftan, et le coucou est resté de couleur terne. Mais le rouge-gorge l'évite, parce que si le coucou le trouvait, il le mangerait (Zouaoua) (3). La calvitie et la crête rouge et retombante du dindon lui viennent, racontent les Chleuhs, de ce qu'il fut condamné par l'aigle, en punition d'un tort commis envers le faucon, à être exposé en plein soleil ; tous les oiseaux vinrent le frapper sur la tête, au point que le sang

---

(1) Boulifa, *op. cit.*, p. 248.

(2) Les interprétations obscènes ne sont pas rares. Cf. Boulifa, *op. cit.*, p. 246-248 et 253-255.

(3) Mouliéras, *Légendes et Contes merveilleux de la Grande Kabylie*, t. I, p. 373.

lui coula par le nez (1). Si le scorpion n'a pas de tête, ou du moins en a une si peu apparente, c'est que le jour où Dieu faisait la distribution des têtes, le scorpion rencontra la chouette qui revenait : « D'où viens-tu ? lui demanda-t-il. — De recevoir une tête. — Puisqu'on t'en a donné une comme celle-là, j'aime mieux ne pas en avoir. » Et il n'alla pas chercher la sienne (2).

Quelques traits de mœurs maintenant. Les Zouaoua expliquent ainsi pourquoi les alouettes se posent sur les rochers : un jour, des alouettes qui labouraient, rencontrèrent un bœuf et l'employèrent à leur ouvrage. La nuit venue, elles ne le virent plus, cherchèrent un endroit pour dormir, et ne s'aperçurent pas qu'elles se posaient sur le bœuf lui-même : elles ne le reconnurent qu'au jour. Pour n'être pas raillées, elles feignirent de s'être ainsi perchées volontairement, et continuèrent depuis lors à se poser sur les rochers (3). Nous avons déjà vu que le chacal mange le tiers de chaque troupeau, parce que le Prophète lui donna un jour cette part ; et pourquoi il mange le chien, tandis que celui-ci, lié par son serment, le respecte (4). Les légendes de ce genre abondent. L'hyène et l'âne, raconte-t-on dans le Sud tunisien, chassaient ensemble depuis déjà dix ans. « Pourquoi as-tu d'aussi longues cornes sur la tête ? » demande un jour l'hyène à son compagnon. Celui-ci a la naïveté de la détromper et de lui dire que ce qu'elle prend pour des cornes n'est que de la chair. Alors l'hyène saute sur lui, le tue et le mange : ce qu'elle a toujours fait depuis lors (5). Ces légendes, nous l'avons noté, surtout celles qui concernent le chacal et le chien, s'introduisent

---

(1) Boulifa, *op. cit.*, p. 244-245 et 250-252.

(2) Stumme, *Elf Stücke in Dialekt der Tazerwalt*, n° VI.

(3) Moulièras, *op. cit.*, t. II, p. 177-178.

(4) Voir *supra*, p. 226-227 et 264, n. 2.

(5) Stumme, *Märchen der Berbern von Tamazratt*, n° XXIII.

parfois dans les chaînes de contes d'animaux, orales ou littéraires. Mais c'est par exception ; et le caractère de légendes étiologiques qu'elles gardent détonne dans l'ensemble de ces contes. Il y a vraiment là deux catégories de récits bien distincts, les uns simplement plaisants ou moraux, les autres explicatifs.

Pourrait-on maintenant, dans ceux-ci, retrouver le souvenir d'anciens mythes ou d'anciennes croyances religieuses, totémisme ou zoolâtrie ? Il en peut être ainsi en d'autres pays : chez les Berbères, il n'y paraît guère. Que la zoolâtrie ait eu une grande extension autrefois dans l'Afrique du Nord, nous le pouvons inférer par ailleurs : ces légendes étiologiques animales, à elles seules, ne nous permettraient pas de le supposer. Aucun trait en elles, on en a pu juger par les exemples précédents, n'a une portée proprement mythique ou religieuse. Même, si nous y voyons parfois paraître les personnages légendaires de l'Islam, ou quelque saint local (1), le Prophète et surtout sa fille Fatima, elle qui d'un mot fit naître les sauterelles, ou, essuyant au cou de l'hirondelle ses mains teintes de henné, lui laissa la marque rouge qu'elle porte encore aujourd'hui (2), ces personnages jouent, en ces matières, un rôle infiniment moindre que, dans la littérature des peuples chrétiens, Jésus, la Vierge, les personnages de la Bible, les apôtres ou les saints (3). Les pourquoi que les Berbères se sont posés à propos des animaux étaient nombreux, mais pas, dans leur pensée, fondamentaux.

---

(1) Voir par exemple, in Mouliéras, *op. cit.*, t. I, p. 371, l'histoire de Notre Seigneur Bou 'Amran et la chouette. L'expulsion des animaux d'un canton par un saint appartient à un autre groupe de légendes, d'ailleurs fréquentes dans l'Afrique du Nord.

(2) Boulifa, *op. cit.*, p. 243 et 249.

(3) Voir, sur cette question, Van Gennep, *La formation des légendes*, Paris, 1910, p. 90 sqq.

***

Les légendes concernant les phénomènes météorologiques ou cosmologiques l'étaient-elles davantage ? Un peu, peut-être : cependant elles ne font guère figure de mythes. Au cours de l'année, à la base de laquelle est le calendrier julien, on distingue un certain nombre de périodes funestes, époques de grands froids ou de grandes chaleurs, et quelques périodes heureuses ; il se groupe autour d'elles un grand nombre de rites et de croyances, mais guère de légendes à proprement parler. Parmi celles-ci, on retrouve le thème classique des *Jours d'emprunt* : février, mois plus court que les autres, et pluvieux, pleurant les jours qu'il a cédés à janvier et à mars, pour les avoir perdus en jouant contre eux, ou pour leur permettre de venir à bout d'un adversaire ou d'un contempteur. C'est déjà une tentative de personnification des périodes de l'année : il en est d'autres. La vieille femme que nous avons déjà vue en une autre occasion, apparaît aussi au moment de l'Innaïr (1) ; elle porte alors ce nom, ou celui de Hagouza, qui ne lui est pas particulier. Bien qu'elle ne semble pas symboliser de façon spéciale l'année qui s'en va, elle ne manque pas d'analogie avec notre bonhomme Noël, ou la vieille sous les traits de qui une coutume encore très vivante de l'imagerie populaire représente l'année prête à s'en aller. Mais surtout, elle semble venir d'Orient en droite ligne.

Point particulière non plus aux Berbères est la conception qu'ils se font du monde terrestre reposant sur le dos d'un taureau : c'est une croyance qui existe dans tout le nord et le nord-est de l'Afrique, où elle a été vraisemblablement transmise par les Arabes (2). Quant aux rapports entre le monde terrestre et le monde céleste, un informa-

(1) Le premier de l'an du calendrier julien.

(2) Van Gennep, *La Formation des Légendes*, p. 85.

teur des Aït Oumanouz m'a affirmé qu'il existait autrefois une corde entre le ciel et la terre : les anges descendaient par là pour venir rendre la justice aux hommes. Les Aït Oumanouz étant une tribu fort reculée, nous avons la preuve que la légende a pénétré loin ; mais c'est un vieux thème méditerranéen : la Bible et Homère nous l'ont rendu familier.

Les étoiles ont été, comme en bien d'autres endroits, découpées en constellations, qui sont représentées comme d'anciens êtres vivants transportés au ciel pour quelque raison. Plus intéressantes que ces légendes de chasseurs ou de brigands, monnaie courante, sont les croyances relatives aux étoiles elles-mêmes. Elles décèlent quelques souvenirs d'une rudimentaire astrologie. Chaque homme a son étoile : tant qu'elle reste fixée à la voûte céleste, il ne risque rien : quand elle se décroche, il meurt ; chaque étoile filante indique donc la mort d'un homme. Les étoiles ou les constellations, les Pléiades surtout, semble-t-il, donnent des conseils aux voyageurs ; elles les guident ou les préviennent des dangers de la route, en dehors même de toute considération d'orientation. Quant à la Voie lactée, elle fut formée de la paille que laissèrent tomber des étoiles qui venaient de la dérober : aussi l'appelle-t-on le Chemin des voleurs de paille. C'est toujours cette même conception que nous avons trouvée dans les contes merveilleux, du ciel représenté comme un endroit solide où l'on peut marcher (1).

La lune et le soleil ont donné lieu à quelques rares légendes explicatives. L'on sait que l'une des pratiques les plus courantes des sorcières maugrébines consiste à faire descendre la lune, pour lui prendre un peu de sa mousse, avec laquelle on prépare des mixtures extrêmement puissantes. Or un jour qu'une négresse en avait fait ainsi, ses

(1) La Voie lactée est parfois aussi appelée la Rivière du ciel.

doigts marquèrent en noir sur la lune : c'est de là que viennent les taches qu'elle porte. L'éclipse de lune ou de soleil a beaucoup frappé les Berbères comme les autres populations. On y voit d'ordinaire, comme dans la comète, un présage de malheur, maladie du sultan, mort d'un chérif, cataclysme. Ou bien, on pense que l'astre est malade ; et là nous sommes déjà plus près du mythe. On s'en rapproche davantage encore au Tidikelt, où l'on croit que les éclipses sont causées par une lutte entre le soleil et la lune ; et l'on vient en aide au premier en frappant sur des tambours et en récitant la profession de foi (1).

De telles légendes sont rares ; de telles pratiques plus encore. C'est qu'en effet, comme on l'a très exactement fait remarquer (2), ces phénomènes exceptionnels et lointains sont infiniment moins intéressants pour les campagnards — et les Berbères le sont presque tous — que les phénomènes de tous les ans, l'alternance de la saison sèche et de la saison pluvieuse, le bon régime des pluies surtout. Or, il existe à ce propos en Berbérie un très grand nombre de rites, qui n'ont pas encore pu être tous très bien étudiés ; mais l'information a déjà commencé à donner, en ce qui les concerne, des résultats tout à fait intéressants (3). L'Islam ne les a pas assez modifiés pour qu'on n'en puisse saisir, dans les tribus reculées, les principaux éléments encore bien vivants. Les personnifications ne manquent pas dans ces rites : la *taghoundja*, la grande cuiller à pot, déguisée en mariée, qu'on promène pour demander la pluie ; les poupées que, lors de certaines fêtes, l' 'Achoura principalement, on va enterrer en grande

(1) Voinot, *Le Tidikelt*, *Bull. Soc. Géog. et Arch. d'Oran*, 1909, p. 438.

(2) Von den Steinen, cf. Van Gennep, *op. cit.*, p. 79.

(3) Voir notamment pour les Berbères marocains, les travaux de Westermarck et de Laoust, et pour les Algériens, Bel, *Quelques rites pour obtenir la pluie...*, in *Rec. de Mém. et de Textes en l'honneur du XIV*e *Cong. des Orient.*, Alger 1905.

pompe, le fiancé et la fiancée — l'*asli* et la *taslit* — qu'on voit figurer dans les véritables mystères agraires qui se déroulent encore de nos jours et qui représentent vraisemblablement le mariage de la taslit-terre avec l'asli-anzar, la pluie qui doit la féconder : union d'où sortira la nouvelle moisson, la vie de tout un peuple pendant un an ; ces mêmes personnages qu'on arrose d'eau ou qu'on brûle dans les feux sacrés ; le couple symbolique qu'aujourd'hui même encore on représente parfois par des acteurs en chair et en os (1) ; tout cela prête admirablement à la légende, et sur des thèmes semblables, l'Egypte, la Syrie, l'Asie Mineure, la Grèce ont jadis créé les plus nombreux et les plus complets cycles mythiques que l'antiquité nous ait transmis : chez les Berbères, nul mythe, rien que le rite. Ils n'ont pas su dégager de ces actes de magie imitative, par lesquels ils aident les forces de la nature à accomplir leur mystérieux travail de fécondation et de résurrection, un dieu, une déesse, un héros qui ait réellement sa personnalité bien définie, sa légende.

Un mot quelquefois, une expression, évoquent un mythe qui n'a pu arriver à se développer, ou qui, à peine né, a disparu : l'arc-en-ciel est nommé *taslit n ounzar*, la fiancée de la pluie : est-ce le chemin que prenait Anzar pour aller rejoindre la nouvelle épousée ? En ces matières aussi, les Berbères, avec tous les éléments pour la construire, en sont restés aux fondations de l'œuvre, et en ont laissé les pierres éparses : ils n'ont jamais possédé l'indispensable architecte qui, seul, eût pu les assembler : l'imagination qui crée.

---

(1) Voir Laoust, *Mots et choses berbères*, p. 191-193.

B) LA POÉSIE

—

LES CARACTÈRES DE LA POESIE BERBÈRE

La poésie nous est attestée très anciennement chez les Berbères. Sans remonter jusqu'aux poètes anciens qui, depuis Euripide, ont parlé de la flûte libyque (1), Ibn Khaldoun, en son temps, rapporte que « chez les Zenata, une des nations du Maghrib, le poète marche devant les rangs et chante : son chant animerait les montagnes solides ; il envoie chercher la mort ceux qui n'y songeaient pas » (2). Le chroniqueur espagnol Viera, qui a décrit les Guanches des Canaries, ces Berbères depuis longtemps séparés de leurs frères du continent au moment où les Espagnols abordèrent dans leurs îles, nous a parlé des petits tambours et des flûtes de roseau dont ils s'accompagnaient, les remplaçant parfois par le simple chant et les battements de mains. Ils récitaient ainsi des poèmes célébrant les amours actuelles ou les luttes passées, et qui « traduits en espagnol, auraient attendri les cœurs les plus froids » (3).

De tous ces chants, il ne reste rien aujourd'hui. Entre

---

(1) Cf. notamment, Euripide, *Alceste*, v. 346-347 ; *Troyennes*, v. 544 ; *Hélène*, v. 170-171 ; Nonnos, *Dionysiaques*, X, 230, XXIV, 38.

(2) *Prolégomènes*, trad. de Slane, t. II, p. 49.

(3) D'après Sabin Berthelot et Barker Webb, *Histoire naturelle des Iles Canaries*, Paris, 1842, t. I, 1re partie, p. 155-156.

toutes les productions de la littérature populaire, la poésie est celle qui se renouvelle le plus rapidement. Chante-t-elle un combat ? Elle dure autant que la génération qui y prit part ; souvent moins, rarement plus. Les Berbères n'en sont pas encore à la grande épopée nationale. Chante-t-elle les amours d'un homme ? Elle est alors essentiellement fugitive, comme ces amours mêmes ; exceptionnelle fortune que celle de Sidi Hammou, dont les poèmes d'amour se récitent encore, après peut-être plusieurs siècles. La poésie didactique ? Elle n'existe pas. Ou, plutôt, elle se confond avec une vague poésie philosophique, quelques idées très simples que les générations se transmettent l'une à l'autre et que chacune habille à sa manière. Seuls, les chants devenus rituels : chants des fêtes agraires, des noces ou des circoncisions, ont chance de se conserver davantage : ils sont traditionnels ; on les répète depuis longtemps, si bien déformés parfois que leur sens n'apparaît plus clairement.

D'où vient ce peu de durée des œuvres poétiques ? Certes, l'absence de l'écriture y est pour quelque chose ; mais pourquoi un poème, malgré son rythme, se retient-il moins facilement qu'une légende ou un conte merveilleux ? La raison essentielle, je crois qu'il faut la chercher dans le caractère même de cette poésie.

Etre poète, chez les Berbères, sauf en quelques régions, n'est pas encore un métier. C'est une forme de l'activité sociale, à laquelle tous, ou presque tous, peuvent et doivent se livrer en certaines circonstances. La poésie est l'apanage de tous ; aussi, nulle part elle n'est, jusque dans la forme, l'expression aussi exacte des sentiments populaires. Mais, inversement, quel que soit son caractère, cette poésie toute spontanée ne peut que dépendre étroitement des circonstances, et celles-ci font presque toute sa valeur. Il en va des poèmes comme des phrases jetées dans la conversation : il en est de portée plus générale que les sujets traités dans le discours ; mais, sauf exception —

ce sont les proverbes ou les maximes — veut-on s'en resservir pour les appliquer à autre chose ? La phrase ancienne est oubliée : elle ne valait que pour une circonstance ; on la reconstitue sous une forme un peu différente, avec des mots analogues. Ainsi fait-on pour la poésie : chaque poème ne dure que le moment où on le chante et quelques courts instants après. Mais l'occasion se présentant d'exprimer le même sentiment, le même poète ou un autre le fera dans un nouveau morceau, bien semblable au premier, où il emploiera jusqu'aux mêmes images, qui sont comme les mots de la langue poétique.

Et, comme tout le monde est poète, inversement, il ne saurait y avoir de très grands poètes. Il est seulement dans chaque groupe des hommes ou des femmes qui savent mieux que les autres arranger les mots et dégager une pensée, comme il en est qui savent mieux se servir de leur fusil, ou de plus habiles au jeu de la koura. Mais comme les règles du tir, celles de la poésie sont les mêmes pour tous ; c'est une commune discipline à laquelle chacun est soumis et ne saurait se soustraire ; qu'il chante les combats, les amours, le thé, les expériences ou les déceptions de la vie, le poète, qui est un homme quelconque, ne pourra le faire que comme le fera, à son tour, son voisin ; tout au plus sera-t-il plus habile et répètera-t-on sa poésie comme un modèle pendant quelques mois. Jamais il ne pourra s'élever à cette originalité puissante qui est la marque des grands poètes, capable de faire éclore au cœur des hommes des sentiments nouveaux, ou qui les entraîne à sa suite par des routes nouvelles ; ce ne sont que banalités et petits artifices. Les œuvres poétiques qui durent dans la mémoire des Berbères ne sont nombreuses que là où les poètes sont des « professionnels ». Et ce n'est pas toujours pour très longtemps. Les vieux bardes kabyles, dans une région pourtant où les poètes avaient commencé à se spécialiser, ont oublié, sur le tard de leur vie, les vers qu'ils composèrent eux-mêmes lors des luttes contre les Français.

***

Les textes poétiques, malgré la difficulté de leur interprétation, sont parmi ceux que les enquêteurs ont toujours recueillis le plus volontiers. Aussi en possédons-nous en nombre suffisant des grands groupements berbères de Kabylie et du Sahara. Au Maroc, beaucoup ont été rassemblés ; un petit nombre seulement, jusqu'à ce jour, ont été publiés. Mais quand nous les connaîtrons tous, ne serons-nous pas quelque peu déçus ?

S'il est précieux pour qui étudie la façon dont se forme une littérature orale, de recueillir indistinctement toutes les productions d'une époque, bonnes ou mauvaises, ce n'est pas, du simple point de vue esthétique, un service à rendre à une telle littérature ; car de vraies beautés se trouvent submergées par une masse de platitudes que nous fixons à jamais. Le nombre des sentiments que la poésie primitive sait exprimer est limité ; limité aussi le nombre des images qu'elle a à sa disposition. Nous aurons bien souvent l'occasion de le constater.

Prosodie. — Musique

La prosodie des Berbères, si l'on en excepte celle des Touaregs, est encore pour ainsi dire inconnue. Non qu'on ne se soit, à plusieurs reprises et dans plusieurs régions, attaché à en dégager les règles (1) ; mais la tâche est extrêmement difficile pour nos esprits et pour nos oreilles qu'une longue évolution poétique et musicale a accoutu-

---

(1) Cf. notamment, Hanoteau, *Grammaire tamachek'* p. 271-274 ; Ben Sedira, *Cours de langue kabyle* (Alger 1887), p. 377 ; et surtout Stumme, *Dichtkunst und Gedichte der Schluh* (Leipzig, 1895), p. 21-27.

més à des rythmes déterminés, obéissant à des lois quasi-immuables. Le rythme de la plupart des poésies berbères nous échappe, parce qu'il est trop primitif, trop différent des nôtres, et peut-être aussi parce qu'il n'est pas suffisamment assuré. C'est toute une éducation à rebours qu'il nous faudrait faire pour devenir aptes à le goûter. Comme de juste, les intéressés eux-mêmes n'ont jamais songé à formuler des règles qu'ils suivent tout naturellement.

Autant que nous en pouvons juger aujourd'hui, cette prosodie semble reposer surtout sur des différences de quantité entre les syllabes ; mais nous ne saurions affirmer avec certitude que d'autres éléments n'entrent pas en ligne de compte.

Un fait encore vient compliquer nos recherches en cette matière : c'est que la prosodie ne se présente pas partout sous le même aspect. On croirait, selon les genres et les régions, se trouver successivement devant tous les stades par lesquels elle a passé chez les Berbères. L'évolution ne s'est pas faite en tous lieux simultanément ; les formes poétiques les plus primitives voisinent avec des formes qu'on sent déjà perfectionnées, et la chose, qui n'est pas particulière à ce domaine, n'a rien pour nous surprendre. En aucun pays comme en Berbérie, les survivances d'un passé infiniment lointain ne sont encore vivantes et nombreuses.

La forme poétique la plus rudimentaire semble bien être offerte par les *izlan* du Moyen-Atlas. L'izli — le nom se retrouve ailleurs pour désigner des poèmes quelque peu différents — est là une phrase de prose rythmée, très courte à l'ordinaire, exprimant, sous une forme imagée, une pensée assez simple. Chacun, homme ou femme, en peut composer à l'occasion. L'izli se récite sans accompagnement musical, et le rythme, qui existe pourtant pour le Berbère de ces régions, est fort ardu à saisir. Je l'ai tenté à plusieurs reprises : il m'a paru que beaucoup de ces courtes phrases se séparaient en deux hémistiches,

d'égale valeur à peu près, coupés chacun d'une césure secondaire ; d'autres se présentent sous un aspect ternaire, offrant deux césures. Mais je n'ose avancer qu'à demi cette observation ; quant aux izlan plus longs — il en est qui tiennent plusieurs lignes — je n'en saisis point le rythme. En tous cas, il semble très flottant. Il n'est pas impossible qu'une grande partie de l'agrément que les Brabers du Moyen-Atlas prennent à entendre un izli vienne du plaisir que ne peuvent manquer d'éprouver des hommes peu habitués à manier langue et idées littéraires, en présence d'une pensée exprimée de façon concise, en des termes relativement balancés. En ce cas, il serait vain de chercher une métrique bien arrêtée ; la phrase vaut surtout pour elle-même, et ce n'est que peu à peu que la loi du nombre se dégage. Est-ce de la très primitive poésie ?

La métrique est déjà un peu plus perfectionnée dans la poésie qui se chante au cours des danses. Celles-ci existent chez les Berbères de tout le Maroc ; elles portent des noms divers, et nous les étudierons plus en détail. Le plus généralement, hommes et femmes y prennent part ensemble, et elles consistent en luttes poétiques, parfois courtoises et même maniérées, mais souvent aussi extrêmement mordantes. Comme les poésies sont chantées et non plus récitées, comme elles sont accompagnées et scandées de coups de tambourin ou du bruit des mains frappées l'une contre l'autre, leur rythme ne doit pas être trop flottant. Il est encore inconnu ; peut-être pourra-t-on arriver à le déterminer en étudiant l'accompagnement du tambourin. Il paraît bien, en tous cas, n'être pas unique (1).

---

(1) M. Abès (*Les Aït Ndhir*, in *Arch. Berb.*, t. II, 1917, fasc. IV) note trois rythmes musicaux dans les danses du Moyen-Atlas septentrional : l'un accéléré, l'un lent, et le troisième intermédiaire ; mais il ne donne pas de détails plus précis.

A un degré supérieur viennent les poésies composées et chantées par les poètes ambulants du Sous. Il en est de plusieurs sortes : les unes sont de courtes pièces qui traitent de sujets considérés comme légers — nous dirions plutôt lyriques— : l'amour, ses joies et ses tristesses, la philosophie de la vie ; les autres, nommées *lqist* (récit) ou *ourar* (chant), sont d'un genre jugé plus élevé : légendes, musulmanes ou historiques, contes, etc... Stumme a essayé de scander des specimens de ces diverses pièces (1) ; en ce qui concerne les premières, il serait tenté de croire — sans trop insister sur cette hypothèse — que celles qu'il a recueillies sont composées de sortes d'hexamètres iambiques, qui souffriraient d'ailleurs de nombreuses exceptions (2). Le rythme lui semble bien, en tous cas, fondé sur la différence de valeur des syllabes ; il remarque fort justement que ces vers du Sous ne comportent pas la moindre rime, ni la moindre assonance (3). La même scansion pourrait être appliquée aux vers du lqist, mais elle y paraît moins certaine encore. Cette poésie, moins spontanée, a-t-elle été influencée par la métrique arabe ? Et dans quelle mesure ? Il serait bien difficile de répondre aujourd'hui.

Les assonances, nous allons les trouver dans la poésie

---

(1) *Op. cit.*, p. 24-27.

(2) Mais d'autres pièces analogues ont été recueillies depuis, dont les vers ne sont pas de la même dimension. Cf. Justinard, *Manuel de berbère marocain*, Paris 1914.

(3) Fait d'autant plus remarquable que l'assonance existe dans la poésie populaire arabe, qui ne semble donc pas avoir exercé la moindre influence sur celle du Sous. Faudrait-il voir dans cette prosodie fondée sur la valeur syllabique et sans rime, une influence lointaine de la poésie latine, comme Stumme serait assez disposé à le croire ? La chose semble bien difficile à admettre. Rien ne nous dit que la rime soit un élément primitif ; nous serions disposés même à croire le contraire. La poésie du Sous formerait ainsi un type de transition entre la poésie primitive des *izlan* ou des danses, et celle des Kabyles ou des Touaregs, rimées celles-là, peut-être sous l'influence arabe.

plus évoluée des Kabyles et des Touaregs (1). La première présente même de véritables rimes qui s'entrecroisent et se combinent suivant un certain nombre de modes réguliers, de manière à former des strophes. Ce n'est pas une innovation récente. Les poésies publiées par Hanoteau en 1867, offrent toutes les dispositions que l'on retrouve par la suite. Quelques pièces présentent une assonance unique : ce ne sont pas les plus nombreuses. Quelquefois, l'assonance se borne à trois vers, et nous avons ainsi de véritables tercets, comme ceux de la Divine Comédie (2). Dans les pièces où la rime est double, elle se présente sous les trois dispositions suivantes :

simplement croisées,
disposées selon la forme *a a b a b*,
ou selon la forme *a a b a a b*.

Dans l'un ou l'autre de ces cas, ce sont d'ordinaire les mêmes rimes qui se poursuivent d'un bout à l'autre du poème, à moins qu'il ne soit fort long : les rimes peuvent alors changer deux ou trois fois.

Toutes ces dispositions se retrouvent dans les poésies composées depuis la publication de l'ouvrage de Hanoteau. Néanmoins, la dernière d'entre elles (forme *a a b a a b*) semble avoir obtenu un succès de plus en plus vif. Tous les poèmes recueillis il y a une quinzaine d'années par M. Boulifa (3) sont sur ce modèle.

En ce qui concerne le rythme des vers, nous ne sommes

(1) Il en est pourtant déjà quelques exemples dans le Rif. Cf. Biarnay, *Et. sur les dialectes berbères du Rif*, p. 325-369 passim ; mais elle est encore assez irrégulière. Assonancée aussi l'oraison funèbre recueillie par Boulifa (*Textes berbères en dial. de l'Atlas Marocain*, p. 63-67 et 76-80) chez les Berbères de la région de Demnat.

(2) Par exemple, 2e partie, la pièce no XII (p. 83 sqq). Voir aussi René Basset, *Chants populaires sur l'insurrection de 1871*, Louvain, 1892, les dernières strophes de la 3e pièce.

(3) *Recueil de poésies kabyles*, Alger, 1904.

guère plus avancés que pour ceux des autres régions. Ils sont d'ordinaire, dans la poésie kabyle, assez courts ; selon une disposition assez fréquente — c'est notamment celle que l'on retrouve dans beaucoup des poèmes notés par M. Boulifa ou dans ceux de Smaïl Azikkiou (1) — quand les rimes sont croisées selon la formule *a a b a a b*, le premier et le troisième vers de chaque tercet ont sept syllabes, celui du milieu cinq. Mais ce n'est pas une règle absolue. D'autre part, les pièces en vers plus longs ne sont pas rares ; ceux-ci semblent souvent assez irréguliers. La loi de leur rythme reste encore à découvrir.

Les poésies touarègues sont, à certains points de vue, moins évoluées que celles des Kabyles ; ainsi, elles en sont encore à l'assonance simple ; elles ignorent l'entrecroisement des rimes. Mais leurs rythmes paraissent avoir atteint une fixité que ne connaissent pas les autres ; et, eux du moins ont pu être notés avec une certitude presque absolue ; chacun avait déjà son nom. Le P. de Foucauld a pu en faire une étude complète et minutieuse (2). Il distingue sept genres de mètres, dont trois seulement d'un usage courant ; les autres, aujourd'hui inusités, étant ceux de vers provenant d'anciens poèmes. Ce fait est d'une grande importance : il montre combien, dans cette poésie, les rythmes peuvent se renouveler rapidement ; le plus ancien de ceux qu'on emploie aujourd'hui n'aurait guère plus d'un siècle de date. Dans les textes recueillis par le P. de Foucauld, nous pouvons suivre pas à pas les progrès de tel rythme nouveau, et l'abandon dans lequel tombe peu à peu tel mètre jadis très en faveur. Dans

---

(1) *Chansons kabyles de Smaïl Azikkiou*, publiées et traduites par D. Luciani, Alger, 1899.

(2) Dans l'introduction de ses poésies touarègues. Auparavant, Hanoteau (*Gramm. tam.*, p. 271-274), avait tenté une scansion de vers touaregs, et Benhazera (*Six mois chez les Touaregs du Ahaggar*, Alger, 1906, p. 8), avait rapporté le nom de quelques mètres, *seienin* et *ahinena*.

une poésie qui n'est point fixée par l'écriture, dans laquelle les modèles ne durent que la mémoire d'une génération, une combinaison métrique peut disparaître à jamais ; par contre, de nouvelles peuvent naître tous les jours. Une telle poésie conserve toute sa souplesse ; devient-elle littéraire : elle s'enferme à jamais dans des cadres rigides.

En ce qui concerne la nature du rythme, le P. de Foucauld est formel : il naît d'une combinaison de longues et de brèves ; et l'on retrouve chez les Touaregs la plupart des pieds que la prosodie classique nous a rendus familiers : iambe, trochée, tribraque, ou choriambe. Chaque syllabe a sa valeur : longue, brève ou commune ; elle n'en saurait changer que par un artifice, d'ailleurs assez fréquemment employé.

Car les licences, dans la poésie berbère, même dans celle des Touaregs, apparaissent innombrables, et aussi les conventions morphologiques ou syntaxiques spéciales à la poésie ; elles arrivent à créer une véritable langue poétique, fort difficile parfois à comprendre.

Dans les vers touaregs, et probablement aussi dans les autres, on admet assez aisément l'équivalence métrique : deux syllabes brèves en remplacent une longue ; là, rien que de très naturel. La chose devient déjà moins régulière quand on remplace une syllabe brève par l'allongement proportionné et arbitraire de la longue qui la suit, ou quand, au contraire, pour arriver à la mesure voulue, on se débarrasse, par une crase hardie, d'une syllabe gênante. Selon la nécessité, l'on ajoute au mot, ou l'on supprime. Le procédé de remplissage peut être extrêmement naïf, et consister simplement à intercaler une voyelle quelconque, sans la moindre signification, *a*, *e*, *i*, *ou*, longue ou brève, selon les besoins, entre deux mots, en plein milieu du vers, ou bien au commencement. C'est un artifice couramment employé dans la poésie du Sous :

Stumme le soupçonnait déjà fort justement (1). Mais il y a plus grave : le désir d'arriver à la mesure exacte peut amener à faire disparaître des syllabes essentielles à l'intelligence du discours : i initial du pluriel, préfixes marquant les personnes, particules verbales, etc. La langue elle-même prend un aspect différent ; les plus grandes licences y sont permises. La distinction des genres et des nombres devient tout à fait secondaire ; à tout instant on emploie le singulier pour le pluriel, ou le masculin pour le féminin ; même, dans les izlan d'amour, il est presque de règle que l'amoureux chante sa belle au masculin. Les temps des verbes importent peu ; ils se mêlent avec la plus capricieuse fantaisie. Enfin, le vocabulaire lui-même diffère : tous les archaïsmes et tous les néologismes sont permis, et aussi l'introduction de mots étrangers, s'ils s'adaptent mieux à la mesure. On n'hésitera pas à faire suivre un mot berbère d'un mot arabe qui présente exactement le même sens ; on serait presque tenté de croire, parfois, que celui-ci importe peu, et que le seul but de la poésie est de donner à l'oreille de l'auditeur une impression musicale.

La pensée est flottante : toutes les licences grammaticales sont permises ; le vocabulaire recherché, rempli de mots rares. Comment s'étonner de la difficulté que nous éprouvons à pénétrer exactement le sens de la plupart des poèmes berbères ?

***

Les Berbères ont toujours été extrêmement sensibles à la musique, ou plus exactement au chant. Nulle part, peut-être, en Berbérie, ce goût n'est aussi développé que chez les Chleuhs du Sous. Il en est bien peu qui, partant de chez eux, n'emportent le gâmbri national, la petite

(1) *Op. cit.*, p. 28.

guitare à deux cordes, fort rudimentaire, à la caisse de résonnance faite d'une boîte de bois grossièrement évidée, fermée par une peau tendue, ou encore, d'une sorte d'écuelle métallique, ou même d'une simple écaille de tortue, comme aux temps primitifs.

Ce gämbri, on l'entend résonner partout, le soir, dans les villes marocaines où les Chleuhs viennent travailler : il égrène pendant des heures entières ses notes monotones, accompagnées ou non d'une mélopée chantée par l'homme en même temps qu'il joue. Le Chleuh a facilement le mal du pays : son gämbri, dans ces moments-là, est un compagnon fidèle ; bercé par son chant, il évoque interminablement les jours passés, les lignes âpres de la terre qui l'a vu naître, les heures de liesse, les fêtes, les danses, *lhadert* joyeux, et celles qu'il a laissées là-bas. Le gämbri lui fait prendre son mal en patience, jusqu'au jour où, n'y tenant plus, brusquement, il laisse là l'ouvrage commencé, la place rémunératrice : il faut qu'il aille se retremper à l'air natal, et l'Européen qui l'employait, ne comprenant rien à cette fugue, en accuse l'instabilité de son caractère.

Mais, chez tous, plus ou moins, on retrouve cet amour de la musique, d'une musique dont nous n'avons guère, non plus, pénétré les secrets (1). Nous nous rendons compte pourtant qu'elle n'est pas la même partout, plus raffinée, par exemple, et peut-être plus influencée par la musique arabe chez les Kabyles, plus barbare, et trahissant des influences soudanaises dans le Sous.

Elle accompagne souvent la poésie : mais ce n'est pas une nécessité. Les izlan du Moyen-Atlas, par exemple, ne sont pas chantés ; les poésies touarègues, la plupart du

---

(1) La musique kabyle a pourtant été étudiée d'assez près. Cf. la *Notice sur la musique kabyle*, par Salvador Daniel, à la suite des *Poésies populaires de la Kabylie*, de Hanoteau. Voir aussi Boulifa, *Recueil de Poésies kabyles*, p. LXV-LXXXVII.

temps, sont simplement récitées. Enfin, l'accompagnement, quand il existe, est extrêmement variable, selon les régions et selon les genres.

L'instrument fondamental c'est, presque partout, le tambourin, rond, ou chez les Chleuhs, carré (*alloun*) ; il est extrêmement ancien. S'il ne nous est pas attesté dans les textes classiques, comme la flûte, il joua pourtant son rôle dans l'histoire ; on le voit apparaître dans les prédictions annonçant l'avènement des Almohades, et les Guanches le possédaient. Mais le tambourin n'est qu'un perfectionnement de l'antique battement de mains, qui, bien souvent, scande encore aujourd'hui les chansons ; leur rôle à tous deux est le même : ils servent à marquer le rythme. Tambourins et battements de mains forment souvent tout l'accompagnement musical des danses chantées, que l'on aurait pu croire dotées d'un orchestre plus puissant : les voix humaines suffisent à le composer. Dans le Rif, il s'y joint une sorte de cornemuse.

Les chanteurs professionnels du Sous, chanteurs ambulants, s'accompagnent généralement, quand ils sont seuls, du gämbri ; mais, souvent, ils voyagent en compagnie d'un orchestre plus compliqué, surtout s'ils sont chanteurs du lqist. Le tambourin reste encore à la base ; il s'y joint le *rbab* (violon), *loutar*, ou quelques autres instruments à cordes ; enfin, la flûte ou la *ghaïta*, sorte de clarinette au son rauque, au large pavillon. Même composition à peu près, dans les orchestres de Kabylie (1), mais les instruments européens semblent s'introduire de plus en plus. Le tambourin se double souvent d'instruments de même ordre, et de son plus puissant : il est toute une série de tambours, à cadre de terre cuite ou de bois.

Chez les Touaregs, dont les orchestres ne comprennent guère que deux instruments, c'est encore le tambourin

---

(1) Hanoteau, *op. cit.*, p. IX. Cf. aussi Liorel, *La Kabylie du Jurjura*, Paris, s. d., p. 507.

(*ganga*) qui apparaît le plus souvent ; mais il n'est pas le plus estimé. Le violon (*imzad*) l'est infiniment davantage. Les femmes, seules, savent en jouer, et c'est chez elles une qualité particulièrement appréciée. Célébrer le violon d'une femme est un des sujets poétiques le plus fréquemment traités (1).

Si les poésies touarègues sont plus souvent récitées que chantées, elles le sont pourtant quelquefois, au cours des réunions galantes qui tiennent une si grande place dans la vie de ce peuple. Les hommes chantent, les femmes les accompagnent ; le tambourin et les battements de mains marquent le rythme ; le violon soutient le chant. L'accompagnement n'est pas laissé à la fantaisie ; il ne s'improvise pas. A chaque mètre correspondent plusieurs airs de chant, en nombre variable, qui, tous, ont leur histoire et leur nom. A chaque air de chant correspond un air de violon ; mais il est en outre des airs de violon sans chant correspondant (2).

En somme, il en est de la musique berbère comme de la métrique : elle paraît différemment évoluée selon les régions, et nous la connaissons fort mal. Une étude méthodique nécessiterait, il est vrai, des connaissances techniques que possédaient rarement les ethnographes qui se sont occupés de l'Afrique du Nord. Il serait pourtant profondément souhaitable qu'elle puisse être faite sans tarder, avant que les airs européens soient venus contaminer l'antique musique berbère. Comme celle-ci est une chose essentiellement populaire, le danger est grand ; car la masse des ouvriers berbères rapportent en grand nombre chez eux les airs estropiés de nos actuels refrains de cafés-concerts. Que pourra-t-il sortir de ce mélange ?

---

(1) Le P. de Foucauld, *Poésies touarègues*, préface.

(2) *Ibid.*

Chants rituels et chants du travail

La poésie, chez les Berbères d'aujourd'hui, est surtout une distraction. Néanmoins, elle a conservé un important rôle social, particulièrement net en certaines circonstances, et que la nôtre a perdu depuis bien longtemps. Il suffit, pour s'en convaincre, d'observer la place que tiennent dans la vie des Berbères marocains les danses mêlées de chants, qui sont leur divertissement national à tous, depuis le Rif jusqu'au Tazeroualt ; ou dans la vie des Touaregs, l'*ahal* qui en est l'équivalent moins barbare. Ces réjouissances ont lieu nécessairement à chaque fête, quelle qu'elle soit ; elles accompagnent chacune des grandes étapes de la vie humaine, marquées déjà quelquefois par des chants spéciaux et en quelque sorte rituels.

Ces derniers chants sont souvent de très anciennes formules qu'on répète depuis des générations, quelquefois sans plus en saisir le sens, et en les déformant de plus en plus. Il est certains chants qui accompagnent la circoncision, chez les Berbères marocains, et qui sont aujourd'hui complètement incompréhensibles ; il en est de même de quelques formules que l'on prononce lors des fêtes saisonnières. D'autres fois, le sens est encore clair ; c'est le cas, notamment, des chants de noces, au milieu desquels on conduit la mariée à son nouveau domicile, ou par lesquels, à un moment quelconque de la cérémonie, on souhaite une inaliénable prospérité au nouveau ménage ; il s'y mêle parfois des souhaits ironiques et quelques injures, ainsi qu'il arrive la plupart du temps chez les Berbères marocains dans les poésies qu'hommes et femmes s'adressent les uns aux autres.

Au reste, ces morceaux ne semblent pas très différents des autres, plus archaïques seulement quelquefois ; ils donnent souvent l'impression d'être des poèmes qui, ayant

plu particulièrement, ont été répétés volontiers et sont devenus rituels en certaines fêtes, soit qu'ils eussent été faits pour l'une d'entre elles, soit qu'ils s'y adaptassent naturellement assez bien.

Voici, par exemple, celui que chantent, chez les Aït Ndhir du Moyen-Atlas, les gens qui vont, au cours des fiançailles, porter les cadeaux des deux familles l'une à l'autre :

« Si nous l'avions pu, nous t'aurions offert des réaux dans le pan du burnous, ô toi qui donnes la fête.
« Si nous l'avions pu, nous t'aurions offert une chamelle : la brebis que voici est un simple souvenir.
« Si nous l'avions pu, nous t'aurions offert une chamelle suivie de son petit.
« Si nous l'avions pu, nous t'aurions offert des réaux ; toutes les belles auraient montré leur visage..... ». (1)

Le trait est mordant : les Touaregs, en semblable occurrence, sont plus galants. Au moment où, dans leurs fêtes de mariage, on amène la mariée à son époux, commence entre le chœur des hommes et le chœur des femmes un bref dialogue chanté, dans lequel les hommes s'engagent à protéger leurs compagnes :

« Nous avons faim ! — Vous mangerez.
« Nous sommes nues ! — Vous serez habillées.
« Nous sommes à pied ! — Vous serez montées... (2)

Que quelques-uns de ces poèmes n'aient pas été composés spécialement pour le genre de fêtes auquel l'usage les a attachés après coup, c'est ce qui apparaît évident à lire celui-ci, d'ailleurs fort beau, que les jeunes filles des Aït Temsaman du Rif aiment à chanter lors des mariages ; intentionnel, il serait de bien mauvais augure ou d'une ironie déplacée, car il exprime les plaintes d'une

---

(1) Abès, *Les Aïth Ndhir*, *Arch. Berb.*, t. II, 1917, p. 411.

(2) Benhazera, *Six mois chez les Touaregs du Ahaggar*, p. 17.

jeune femme amoureuse de son cousin et mariée contre son gré à un vieillard.

A lalla ! a lalla ! a lalla bouiani !
Je ne pardonnerai pas à ma mère qui me mit le henné.

A lalla ! a lalla ! a lalla bouiani !
Je ne pardonnerai pas à mon père qui m'a mariée à celui-ci.

A lalla ! a lalla ! a lalla bouiani !
Il m'a mariée à un veuf, m'empêchant d'épouser un jeune homme.

Ihé a lalla ! a lalla ! a lalla bouiani !
Il m'a donnée à un vieillard aux veines du cou noueuses.

Ihé a lalla ! a lalla ! a lalla bouiani !
Sa barbe ressemble à une poignée d'alfa.

Ihé a lalla ! a lalla ! a lalla bouiani !
Son ventre à un fond de sac de blé.

Ihé a lalla ! a lalla ! a lalla bouiani !
O Mouh' (Mohammed) ! ô Mouh' ! ô mon cousin germain !

Ihé a lalla ! a lalla ! a lalla bouiani !
O Mouh' ! ô Mouh' ! au visage si pur !

A lalla ! a lalla ! a lalla bouiani !
Nous fuirons par une nuit sans lune.

A lalla ! a lalla ! a lalla bouiani !
A ton cou, ô mon ami, que peut-il m'advenir ?

Ihé a lalla ! a lalla ! a lalla bouiani !
O Mouh' ! ô Mouh' ! ô parfait cavalier !

Ihé a lalla ! a lalla ! a lalla bouiani !
Porteur d'une cordelette en poil de chameau enroulée autour de
[la tête ! ô mon frère ! je meurs pour toi ! (1)

A côté de ces chants de fêtes, il en est aussi de deuil. Les vocératrices de Corse sont célèbres : celles des Berbères mériteraient de l'être. C'est une coutume fréquente en Berbérie, lorsqu'un guerrier est tombé face à l'ennemi, que son éloge funèbre prononcé par quelques femmes,

(1) Biarnay. *Rif*, p. 342-344.

vieilles le plus souvent. Ce sont des improvisations en phrases rythmées ; des lamentations entrecoupent l'énoncé des vertus du mort ; on rappelle ses hauts faits ; on s'apitoie sur le sort de ceux qu'il laisse. Beaucoup de formules dans tout cela, ce qui facilite le travail d'improvisation ; beaucoup de convenu et d'apprêté ; néanmoins, parfois, le cri d'une douleur sincère, quelque tragique accent d'une âpre beauté. Et surtout l'on s'étend longuement sur les circonstances dans lesquelles le défunt a trouvé la mort :

Il n'a pas laissé son pareil,
Il était homme d'un grand courage ;
il était brave et jamais craintif :
s'il avait été lâche comme un Juif, on ne serait pas allé le cher-[cher.
Pieux, il priait ; agriculteur, il plantait :
charitable, il faisait l'aumône en argent ou en pain.
Labourait-il ? Il en tirait une récolte suffisante pour lui ;
s'il faisait moudre, un produit abondant en était le résultat.
Se mettant en selle sur son cheval, il prit son fusil,
ainsi que la corne dans laquelle se trouvait de la poudre.
Au sujet de l'eau, une dispute s'engagea entre les Arabes
et les Imazighen (Berbères) qui avaient toutes les raisons.
.....Dès le point du jour, on assembla cavaliers et fantassins ;
on ne laissa que ceux qui sont infirmes.
Tous les cavaliers, munis de leurs cornes remplies de poudre et [de balles,
se dirigèrent en galopant vers le lieu du combat.
Les fantassins prirent les armes ; chacun était armé à sa façon ;
les uns s'étaient munis d'une barre de moulin ;
d'autres, d'une faucille avec laquelle on moissonne ;
un autre portait son fusil sur son épaule.
Certains ne prirent que de longues et grandes serpes ;
d'autres portaient sur l'épaule leur bâton de jet,
ou se munirent de la pince avec laquelle on perfore les murs.
...Seul l'homme tué ne revint pas.
Lui et son cheval manquant,
la mère alla s'en informer
auprès de tous les cavaliers qui avaient pris part au combat, en [leur demandant : « Où est mon fils ? »
Ils lui répondirent : Que Dieu le bénisse, Madame !
Votre fils est mort ainsi que son cheval...
....Dans la nuit [les gens] partirent à sa recherche ; ils le retrou-[vèrent
étendu par terre avec le crâne fracassé.

Ces hommes le ramassèrent et l'attachèrent avec des cordes
sur un cheval, où ils le fixèrent solidement ;
et pendant que l'on conduisait la bête par la bride,
les autres la suivaient par derrière.
Ils ramenèrent ainsi le mort, revinrent jusqu'à sa maison ; ils [frappèrent à la porte.
La mère sortit, ainsi que les enfants du défunt.
A la vue du cadavre, des cris s'élevèrent..... (1)

Ces oraisons funèbres peuvent être faites aussi par des poètes ; mais alors, ce n'est plus en présence du mort : ce sont des consolations adressées à sa famille :

« Bel 'Aïd, son cadavre se décompose (dit le raïs, en s'adressant à la femme de ce personnage), pourquoi pleurer, ô beauté sans pareille ? La fleur du basilic est morte ; nous en planterons une autre ! » (2).

Bien des actes ordinaires de la vie s'accompagnent de chants : il est des berceuses pour endormir les enfants ; il est des formules poétiques que ceux-ci chantent dans leurs jeux (3). Il est aussi des chants de combat, des chants que l'on entonne en marchant à l'ennemi. Ce sont des cris de guerre rythmés et traditionnels. Ils sont fort courts, consistent en hurlements suivis d'invocations à un saint, et de quelques formules sans grand sens, mais de consonance rude, destinés à terrifier l'adversaire.

---

(1) Boulifa, *Textes berbères de l'Atlas Marocain*, p. 76-79. Ces improvisations funéraires sont fréquentes dans certaines régions arabes et arabisées : on en trouvera plusieurs exemples dans Edm. Doutté, *Merrakech* (Paris, 1905), p. 355 sqq. Voir *ibid*, p. 360, n. 2, leur bibliographie.

(2) Texte inédit. Région de Tiznit. Bel 'Aïd était un caïd qui fut tué par les Aït Noummer.

(3) Ainsi, par exemple :

Danse, danse, bou 'Amran.
Je te donnerai des grains de grenade

chantent les enfants des Beni-Menacer, quand ils voient voler un faucon. Les formules de ce genre sont nombreuses. Cf. notamment Biarnay, *Rif*, p. 351 (Aït Temsaman).

Tous les Berbères ne les possèdent peut-être pas ; chez les Rifains, belliqueux entre tous, ils sont bien caractéristiques :

> Aiouâ-â-ââ
> La rivière est en crue, en crue, en crue, pleine de pommes !
> Honneur à la fête de Sidi bou Cha'ib-ou-Neftah !

Traduire de tels textes, c'est forcément les trahir, beaucoup plus encore que les autres. Ils ne valent que par leur sonorité. Si durs, si rauques que nous choisissions les mots français, ils ne sauraient imiter le tonnerre des syllabes berbères. Comment rendre toute la sauvagerie de ce chant de guerre, d'une belle allure barbare, que les Aït Temsaman hurlent à pleins poumons en courant sus à l'Espagnol :

> Ouia-â ! ouia-â ! aia-â-â-â !
> La poudre est brûlante, ô mes frères !
> Mesurez, mesurez la poudre ! O Mouh, ô 'Omar ! ô mon frère !
> La pièce d'argent et le réal de dix [mithqal, nous les aurons]
> 'Ali bou Ghalem, flambeau des Jbala ! (1)

De la poudre, de l'argent, tout l'homme de guerre est là. Mais à côté des Aït Temsaman, combien les *Reîtres* nous semblent des civilisés !

Et puis, il est aussi toute la grande catégorie des chants destinés à accompagner le travail. Ceux-là, nous les trouverons surtout chez les femmes. Non que les hommes méconnaissent la valeur du chant pour rythmer l'effort : l'on conserve indéfiniment dans l'oreille, si l'on a habité une ville musulmane, le chant allègre et pourtant monotone des pilonneurs de terrasses, le chant dont chaque temps est marqué d'un sourd coup de dame. Mais ce sont d'assez courtes formules, indéfiniment répétées, et le plus

---

(1) Ces deux chants ont été relevés par Biarnay, *op. cit.*, p. 325-327.

souvent des formules pieuses ; elles célèbrent la grandeur — et, même en pays berbère, le font en arabe — d'un saint musulman. Il en est de même quand les hommes chantent en chœur dans les travaux des champs, ce qui n'est point très fréquent. Combien plus intéressants nous apparaissent les chants des femmes, tenus par les hommes en un dédain profond, qu'ils sont loin de mériter toujours. On les entend dans la campagne, quand les femmes ramassent les herbes et le bois mort ; et quand elles sont nombreuses, elles forment des chœurs qui se répondent. Mais c'est surtout au petit matin qu'ils s'élèvent, quand, dans l'aube à peine blanchissante, monte de toutes parts le ronronnement sourd des moulins à bras, dur travail par lequel la femme prélude à sa journée de labeur : il n'est pas bon de moudre la farine à la grande lumière. L'air en est monotone et triste infiniment : le chant est une interminable complainte dont chaque femme, tour à tour, reprend un couplet ; ou bien ce sont de courtes formules, sans signification bien précise, que l'on répète à satiété. On y trouve souvent quelque invocation musulmane ; c'est souvent aussi quelque izli que la femme a retenu et qu'elle récite sans se lasser, après lui avoir adapté un air : izli et air sont parfois de sa composition :

« Mon Aïcha, ô ma fille, ne pleure pas ; ton père n'est pas encore mort : c'est son cheval qui a été tué au combat ».

« Ma chère mère, qu'ai-je besoin du thé de Tassourt (Mogador) ; le juif en boit, il ne peut être celui des honnêtes gens » (1).

Ces deux chants viennent du Sud marocain ; ailleurs, ils ne sont pas très différents. Les poèmes chantent les héros disparus : la tristesse des paroles s'allie à la tristesse du chant. Hanoteau (2) nous a conservé la complainte de

---

(1) Région de Tiznit, texte inédit.

(2) *Poésies populaires de la Kabylie*, p. 154-160.

Dahman-ou-Meçal, que chantaient, en tournant leurs moulins à bras, les femmes de l'Oued Sahel, en Kabylie : c'est l'histoire d'un jeune Kabyle qui blessa un officier du bureau arabe de Sétif, fut pris et fusillé à Bougie :

«... L'eau de la fontaine est fraîche : le chrétien en a bu au « pays. O douleur ! Dahman est mort dans la soirée.

« L'eau de la fontaine est glacée : le chrétien en a bu debout. « Je plains ton sort, ô beau jeune homme à la taille élancée.

« L'eau de la fontaine est chaude : le chrétien en a bu en sé-« curité. O douleur, Dahman a servi de cible.

« .....Dahman pleure dans le vestibule : « Sauve-moi, ô Sidi « Chérif ! — Non, je ne te sauverai pas : tu as blessé le capitaine « de Sétif ! »

« Dahman pleure sur le seuil : « Sauve-moi, dame aux vête-« ments éclatants ! — Non, je ne te sauverai pas : tu as blessé « aujourd'hui le capitaine. »

« Dahman pleure dans la chambre : « Sauve-moi, ô Lalla « Taous ! — Non je ne te sauverai pas : tu as blessé le capitaine « à l'os. »

« Dahman pleure sur la thakenna : « Sauve-moi, ô Lalla Dhri-« fa ! — Non, je ne te sauverai pas : tu as blessé le capitaine « aujourd'hui.... »

Et la complainte se poursuit sans fin. Elle est bien typique. Cette répétition de vers presque semblables, arrivant comme une sorte de refrain désolé, en accentue encore le caractère. Mais les paroles importent-elles beaucoup ? Ce qu'il faut dans ces chants du moulin, c'est la monotonie du rythme, accompagnant la monotonie de l'effort. C'est cela même qui les rend lugubres; l'esprit des femmes, quand elles travaillent, ne l'est point. La Berbère est vaillante ménagère : elle accepte allègrement la besogne de tous les jours; il est rare qu'elle se lamente elle-même sur son propre sort.

LA POÉSIE DES BERBÈRES MAROCAINS

I. — Les Chanteurs

Une grande partie de la poésie des Berbères marocains se compose de courtes pièces, improvisées, nous l'avons vu, par n'importe quelle personne, soit en quelque ordinaire circonstance, soit au cours des danses chantées, où chacun fait assaut de verve poétique. Les hommes n'ont pas toujours le privilège de ces improvisations : les femmes y sont souvent plus expertes qu'eux; elles composent des *izlan* et savent égaler leurs partenaires au cours des joutes de l'*ahidous* ou de *lhadert*. Mais déjà, dans ces concerts, on voit apparaître le raïs, dont la fonction est de diriger le chœur, parfois de parler seul en son nom; ou bien encore, comme dans le Rif, de donner une forme poétique à une pensée qu'on lui propose. Ce rôle du raïs peut d'ailleurs, dans quelques cas, être tenu simplement par un homme doué de dispositions poétiques particulières, et qui n'est pas, à proprement parler, un professionnel.

Ceux-ci, ce sont surtout les chanteurs ambulants. Rares dans le Rif, ils sont plus fréquents dans le Moyen-Atlas, et très nombreux chez les Chleuhs. Mais il est entre eux quelques différences.

Ceux du Moyen-Atlas (*imdiazen*) viennent presque tous des Aït Haddidou, tribu qui habite sur le versant sud-oriental de la grande chaîne. Ils voyagent toujours par orchestre complet : celui-ci forme un ensemble bien curieux. Il se compose de quatre personnes : l'*amghar n*

imdiazen, le chef; le *bou oughanim* (l'homme au roseau), le joueur de flûte, revêtu d'un costume étrange et magnifique : par dessus sa *tafarrajit* et son *qoftan*, il porte en écharpe un foulard de soie brillante; sur sa tête se dresse un diadème de plumes d'autruche noires; enfin l'orchestre est complété par deux *ireddaden* (répondants) qui jouent du tambourin. Ils se promènent de douar en douar, descendent chez le plus riche habitant; toute la population se rassemble là, et l'on passe la nuit à les écouter. Ils chantent *lqist;* portent au loin la renommée de ceux qui les ont bien reçus, et la honte de ceux qui les ont mal accueillis; ils ne sont pas tendres pour les femmes, et quand ils vantent la vertu des unes, c'est pour mieux faire ressortir la légèreté des autres : thème commun chez les Berbères. Mais ils ne s'en tiennent pas à celui-là ; ils abordent aussi celui des chrétiens. « Ils sont venus chez nous avec leurs armes et leur puissance, disent-ils, parce que Dieu l'a voulu ; mais patientez, ce n'est pas pour longtemps! » Ce sont des paroles qu'ils répandent dans la montagne et dans la plaine, chez des insoumis comme chez ceux qui ont accepté l'étranger. D'un côté, ils poussent leurs courses jusque chez les Guerouan, au nord de Meknès ; de l'autre, jusqu'au Tafilelt. Aujourd'hui, ce sont eux, ces orchestres à l'accoutrement barbare, toujours en marche de village en village, qui répandent dans ces régions agitées les bruits les plus extraordinaires, et poussent à la lutte contre les Français : on les admire, on les craint, on les écoute ; ce sont de redoutables agents de propagande.

Dans le Sous, il arrive que les chanteurs ambulants se promènent seuls, surtout ceux qui chantent la poésie légère; mais ils ont le plus souvent avec eux un orchestre. Celui-ci peut être fort rudimentaire, se composer d'un seul enfant qui répète d'une voix nasillarde les chants de son maître; mais ce sont d'ordinaire des compagnies plus importantes qui parcourent les villes, les villages et les

marchés. Orchestres de chant et de danse à la fois, ils obéissent à un raïs, qui tient le *rbab* (violon) ; autour de lui, se groupent des exécutants, en nombre plus ou moins considérable: musiciens, qui sont des hommes faits ou des adolescents déjà barbus, munis d'instruments de musique divers : *loutar* (instrument à corde), tambours (*gououal*), tambourins (*alloun*) ; et surtout danseurs, petits garçons à la figure agréable volés à leurs parents ou achetés à de pauvres gens, munis de castagnettes, vêtus comme des femmes, couverts de bijoux et fardés. L'orchestre s'installe; les musiciens jouent un air bruyant pour attirer le public qui accourt et forme le cercle. Alors le raïs, accompagné par la musique, commence à chanter; à chaque phrase musicale il s'arrête, et les enfants la reprennent en chœur, en dansant à petits pas, se trémoussant presque sur place, comme l'on fait dans toutes les danses berbères. Le raïs les dirige. Voit-il dans le cercle un personnage de marque, un homme qu'on peut supposer bien muni d'argent; d'un coup d'œil il l'indique au mignon le plus proche, qui s'en vient, toujours dansant, devant l'étranger; et la coutume veut que celui-ci colle sur le front en sueur de l'enfant une petite pièce d'argent. Le danseur la rapporte fidèlement au raïs, le banquier de la compagnie. Ce sont là les bénéfices de l'association, que l'on partage ensuite, inégalement.

Nul déshonneur à faire ce métier de raïs, loin de là. Les danseurs mêmes, devenus plus grands, se feront musiciens; ou bien ils chercheront un autre métier, et personne ne leur reprochera leur passé (1).

Les poèmes sont souvent l'œuvre des raïs eux-mêmes; ou bien ils répètent ceux de leurs confrères, ou des vers

---

(1) Ces orchestres chanteurs s'accompagnent quelquefois d'acrobates ; à l'occasion, les mêmes exécutants peuvent être l'un et l'autre. Mais, d'ordinaire, ils ne se livrent à leurs exercices d'acrobatie qu'en dehors de leur patrie. On les connaît généralement sous le nom d'Oulad Sidi Hamed-ou-Mousa.

attribués plus ou moins exactement à quelque poète ancien, tel Sidi Hammou.

Comme tous les métiers, celui de poète ne s'apprend pas tout seul ; il faut acquérir le don et la technique. On ne s'adresse pas pour cela aux mêmes professeurs.

Le don, on le demande aux puissances surnaturelles. Il est, dans tout le Maroc, un certain nombre de saints que les chanteurs reconnaissent pour patrons. Tels sont, par exemple, dans la région de Marrakech, Sidi Brahim et Sidi Jebbar, et Sidi Salah chez les Aït Youssi; le candidat poète va passer une ou quelques nuits auprès de leur tombeau, et reçoit l'inspiration pour toute sa vie. C'est d'ailleurs une forme d'apprentissage très courante; on n'en use pas autrement quand on veut devenir moissonneur adroit, experte tatoueuse, n'importe quoi : il est des saints pour chaque genre de métier. Mais à côté des tombeaux de saints, il est aussi des grottes où l'on va chercher l'inspiration. Il est dans le Sous une caverne nommée *Ifri n Qaou :* on y égorge un bœuf dont on laisse la viande à l'entrée, et l'on y dort soi-même trois nuits de suite; la troisième nuit, on voit sortir de la caverne la mère de l'esprit qui l'habite. Elle invite l'apprenti poète à la suivre; à l'intérieur il trouve toute une assemblée de génies qui lui offrent du couscous; autant de grains il mangera, autant de poèmes il composera. Mais s'il a peur et refuse cette nourriture, on le tue (1). Il est chez les Ida-Gounidif de l'Anti-Atlas une grotte analogue, et peut-être d'autres encore ailleurs. Mais l'examen de ces rites étranges peut conduire à une conclusion singulièrement intéressante. A Ifri n Qaou, on nous le dit explicitement, c'est des génies que le poète reçoit l'inspiration; et nous avons par ailleurs d'excellentes raisons de croire la grotte des Ida-Gounidif hantée par les génies ; quant

(1) Stumme. *Dichtkunst und Gedichte der Schluh*, p. 7.

aux saints, nous avons reconnu précédemment qu'il faut voir en eux, le plus souvent, les successeurs des génies, des attributions de qui ils ont hérité. Nous sommes donc amenés à supposer qu'en dernier ressort toute inspiration poétique vient des génies ; et si nous nous souvenons que l'étude des circonstances dans lesquelles se narrent les contes merveilleux nous avait conduits à admettre comme très vraisemblable, en ce qui les concerne, une analogue conclusion, nous voyons se dégager peu à peu l'idée que les Berbères se font de toute activité littéraire. L'homme qui sent en lui, et ne sait d'où elle lui vient, la force de créer quelque fiction, le besoin d'enchaîner les mots et les pensées selon des rythmes harmonieux, sans parfois que sa volonté consciente y semble participer le moins du monde, se croit sous l'empire d'une puissance supérieure à la sienne, qui s'est emparée de lui, et parle par sa bouche. C'est notre inspiration, au sens le plus fort du mot. Le poète berbère, lui aussi, est inspiré. Inspiré par qui ? Par les génies.

Tout de même, on s'est rendu compte qu'il n'est pas mauvais d'aider le don, en apprenant la technique. Pour cela, on s'adresse à quelque chanteur déjà célèbre. On va le trouver, comme on va trouver un saint : on lui apporte une offrande en argent, puis on lui expose le but de sa visite. Alors, s'il agrée le candidat, celui-ci, mêlé à l'orchestre, accompagne le raïs dans ses déplacements. Il prend modèle sur lui, s'essaye à l'imiter, jusqu'au jour où il se juge maître de son art. Et voilà un nouvel orchestre lancé sur les routes. Le jeune raïs colporte d'abord les poèmes de son maître ; peu à peu, il mêle à ceux-ci des pièces de sa composition. C'est ainsi que naissent les poètes chez les Chleuhs.

II. — Concerts poétiques et danses chantées

Nul divertissement, chez les Berbères marocains, ne rencontre un succès aussi général ni aussi considérable que les danses chantées, ou les soirées de chant. Elles peuvent, d'une région à l'autre, présenter quelques différences : leur caractère, au fond, est bien identique.

Dans le Rif (1), ces soirées s'organisent surtout à propos des mariages. Le soir, après le coucher du soleil, hommes et femmes se réunissent dans la maison de la noce. « On « les fait pénétrer dans la cour qui entoure la maison « d'habitation sur trois de ses côtés. Les femmes sont « assises, soit sur la terrasse même de la maison, soit par « terre dans une partie réservée de la cour. Un feu de « branchages éclaire la scène. Les hommes, leur fusil à la « main ou à la bretelle, se rangent autour de la cour en « ménageant un emplacement libre en avant des femmes. « En général, on commence la soirée en chantant des « *izran* d'hommes. Les jeunes gens se sont entendus à « l'avance pour louer les services d'un ou de plusieurs « *chioukh* et des *izemmaren* qui constituent leur suite. « Le *chikh* est surtout un chanteur. L'*azemmar* accompa- « gne le *chikh* à l'aide de l'*amid'az*, sorte de biniou com- « posé d'une peau de bouc munie de deux cornes d'anti- « lope à l'aide desquelles le musicien gonfle l'outre et « règle la sortie de l'air.

« Un jeune homme indique au chikh le morceau qu'il « désire que celui-ci chante en son nom. Après s'être « couvert le visage avec le capuchon de sa *djellaba*, tenant « son fusil de la main droite, le jeune homme saisit le « chikh de la main gauche par son vêtement et l'entraîne

(1) Sur les chants du Rif, cf. surtout Biarnay, *Notes sur les chants populaires du Rif* (*Arch. Berb.*, t. I, 1915-16) ; quelques-unes des pièces données figurent aussi dans son *Etude sur les dialectes berbères du Rif*.

« dans l'espace resté vide au milieu de la cour. Le chikh « chante son *izri* pendant que le jeune homme le guide « à pas lents et lui fait faire le tour du cercle des spec- « tateurs. Derrière le chikh suit l'azemmar qui joue de « son instrument; en général deux ou trois amis du jeune « homme, porteurs de leurs armes, se joignent à ce « groupe et lui constituent une véritable escorte d'hon- « neur. Le chant terminé, tous rejoignent leurs places. « Les femmes poussent des youyous, les hommes tirent « des coups de fusil. Puis la même scène se reproduit, un « autre jeune homme conduisant le même chikh, ou un « autre, si plusieurs chioukh ont été loués.

« Sur le tard, les jeunes filles viennent prendre la place « des chioukh et chanter des *izran*. Elles se présentent par « deux dans le cercle des spectateurs en agitant leurs « foulards de soie aux vives couleurs. Les deux fillettes « chantent leur morceau ou leur couplet à demi-voix, « accompagnées du bruit des tambourins agités par tou- « tes les femmes de l'assistance. Elles ne chantent pas « plus de deux ou trois vers, puis elles regagnent modes- « tement leurs places au milieu des youyous et des coups « de fusil. Deux autres fillettes leur succèdent immédia- « tement sur la scène improvisée, pour être ensuite rem- « placées par un nouveau groupe. Avant le lever du so- « leil, les hommes se dispersent; les femmes et les jeunes « filles couchent chez leur hôte. » (1).

Cette description donne fort exactement l'aspect de ces réunions. On voit donc qu'ici il ne s'agit pas de danse, à proprement parler; les mœurs conjugales, très sévères, ne permettraient pas dans le Rif des danses auxquelles hommes et femmes prendraient part à la fois. Cependant, le principal succès de telles soirées vient peut-être de ce que si hommes et femmes y sont rigoureusement séparés, c'est la seule occasion dans laquelle ils puissent se

(1) Biarnay, *op. cit.*, p. 27-28.

parler presque librement. Car la plupart des *izran* qui s'y chantent ne sont qu'une suite de sous-entendus. Ils peuvent être compris de tous, quand ils font allusion à des événements venus à la connaissance générale; mais bien souvent aussi leur sens réel ne peut être saisi que par un seul homme ou par une seule femme. C'est une sorte de « petite correspondance » que les amoureux peuvent échanger presque en toute sécurité. Que ne se dit-on pas ainsi ? Déclarations d'amour, rendez-vous, ruptures, menaces : grâce à un habile choix d'allusions, tout peut s'exprimer de telle manière que seul l'intéressé comprendra.

A côté de ces *izran* d'amour (*rhoua*), il en est d'autres qui sont uniquement satiriques (*ra'rour*). Dans ceux-ci, les allusions sont plus claires, du moins pour qui n'est pas étranger au village. La satire peut être poussée très loin : l'on ne recule devant aucune grossièreté. L'on sait combien sont belliqueuses les tribus rifaines, combien les haines personnelles y sont vivaces. Les ennemis, par l'intermédiaire des chioukh, s'adressent, au cours de ces soirées, les pires menaces, les plus outrageants défis. Ils sont clairs, et souvent suivis d'exécution, mais non point immédiate, car une telle fête, comme un marché, est un endroit sacré.

Biarnay, qui a noté la différence de ces deux sortes de chants, affirme que les *izran* d'amour sont plus fréquents parmi ceux que font les femmes, les *izran* satiriques parmi ceux que compose le chikh à la demande des hommes. On voit combien, dans cette région, les aptitudes poétiques des femmes sont supérieures à celles de leurs époux, puisque ceux-ci sont obligés, le plus souvent, de recourir à un professionnel. Et le même auteur remarque très justement que ces *izran* des femmes sont d'un sentiment bien plus profond, car elles parlent en leur propre nom, et pas pour autrui. Moins de régularité ; une prosodie plus flottante ; mais aussi, moins de formules et de convenu. Nous avons eu l'occasion déjà d'en juger par un

exemple (1) : en voici deux encore, bien caractéristiques qui viennent de la même tribu, les Aït Temsaman :

J'écrirai, j'effacerai sur l'aile du papillon,
J'écrirai à Hammou afin qu'il ne m'oublie pas !

O mon amant !
O ma mère ! ô ma mère ! C'était écrit ! (2)
Pour qui avais-je donc lavé ma robe ?
C'était pour celui aux beaux yeux, mais il ne
[l'a pas remarquée !
Hélas ! je me précipiterai dans les flots bleus !
O mon Hammadi chéri, ô mon frère ! (3)

Hors de ces concerts, l'activité poétique est presque nulle, du moins chez les hommes. Quelques-uns des *izran* qui ont obtenu le plus de succès au cours de ces soirées, se retiennent et se chantent pendant les semaines qui suivent : encore le chanteur doit-il prendre garde, en répétant un *izri* d'amour ou de satire, de ne porter ombrage à personne. En tous cas, il n'en compose pas de nouveaux. Les femmes, elles, le font assez souvent; ce sont alors des *izran* qu'elles se répètent entre elles, *izran* d'amour presque toujours. Ce sont elles, d'ailleurs, qui conservent le plus longtemps le souvenir des *izran* passés : il leur arrive même assez souvent de répéter ceux qui furent composés, à leur intention ou non, par des hommes. Ainsi, celui-ci, d'une jolie allure dans sa simplicité :

O ma Yamna !
je t'en supplie, ne me rends pas,
O ma Yamna !
mince comme un serpent
O ma Yamna !
qui rampe contre un mur
O ma Yamna !
sans y laisser de traces ! (4)

(1) *Supra*, p. 321.

(2) Formule par laquelle débutent beaucoup de ces *izran*.

(3) Biarnay. *Et. sur les dial. du Rif*, p 328 et 332.

(4) *Ibid*, p. 337.

Presque toutes ces petites pièces, cependant, durent fort peu de temps. Seules quelques-unes, particulièrement goûtées, peuvent se conserver plusieurs années.

⁂

Entre les concerts du Rif et l'*ahidous* du Moyen-Atlas, il y a la même différence qu'entre les mœurs de ces pays : sévères dans l'un et fort libres dans l'autre. L'*ahidous* est une danse en même temps qu'un chant; hommes et femmes y prennent part côte à côte.

L'*ahidous* se fait en principe chaque fois qu'on célèbre une fête, familiale ou publique. Les Brabers ont un tel amour pour ce divertissement, qu'ils en multiplient à l'extrême les occasions. Si bien que parfois il a lieu presque chaque soir.

Tout le village se réunit à l'*ahidous* ; parfois même on y convie les voisins. Les uns sont spectateurs : accroupis sur plusieurs rangs, ils forment un large cercle, à l'intérieur duquel brille un feu de bois sec; c'est dans ce cercle qu'évoluent les exécutants. Ceux-ci, d'abord, restent immobiles; les uns munis du tambourin, les autres sans rien; ils attendent un signe du raïs; mais déjà ils sont séparés en deux camps. Enfin quelqu'un propose une phrase musicale (1) : si elle est acceptée, chaque camp la chante à tour de rôle; la cadence se marque à coups de tambourins et de battements de mains. Peu à peu le chant s'élève, les exécutants deviennent plus nombreux, l'ahidous s'anime. Dans les camps, l'un en face de l'autre, on se met à danser. Mais voilà que des assistants, l'une après l'autre, sortent des femmes, vêtues de riches habits aux couleurs éclatantes, la tête recouverte

(1) De même genre, quant à son contenu, que les *izlan* que nous étudierons plus loin.

d'un voile qui les cache discrètement. Elles se mêlent aux hommes, chantent avec eux, dansent comme eux. Danse étrange, extrêmement animée, et pourtant chacun demeure presque sur place, se lève, se baisse au signal du raïs, et surtout se trémousse : les Berbères nomment la danse *asergig*, le tremblement. Hommes et femmes se grisent de chant, de mouvement; c'est un frôlement continuel, dans la nuit qu'éclaire seul le feu où l'on va tendre la peau des tambourins; une athmosphère de plus en plus lascive entoure le groupe des danseurs... Que l'ombre est propice après l'ahidous ! Le chant ? Il importe peu : on répète à satiété la même phrase musicale, parole d'amour ou de raillerie. La fatigue pourtant se fait sentir. Alors, peu à peu, la danse s'arrête, les voix tombent ; quelques instants de repos; puis les camps se reforment, quelqu'un lance une nouvelle phrase, et l'ahidous reprend (1).

Au sud de ces régions, dans le Moyen-Atlas méridional, dans tout le Grand-Atlas et l'Anti-Atlas, l'ahidous prend le plus souvent une forme quelque peu différente : le nom même disparaît. Celui que l'on donne le plus fréquemment à ces réjouissances est *lhadert;* mais il en est une infinité d'autres : *arasal*, *asga*, *ahouach*, *agoual*, etc. Dans quelques-uns, comme dans l'ahidous, hommes et femmes sont mêlés; et ce sont des danses bien plutôt que des chants. Tel est, par exemple, l'*asga* chez les Aït Chitachen, où l'on trouve cette curieuse particularité de la danse par couples. Dans le cercle des chanteurs s'avance une femme, bien habillée et voilée ; aussitôt entrée, elle s'incline et salue ; puis elle se met à danser lentement jusqu'à ce qu'un partenaire entre à son tour. Il va vers elle, s'arrête à un mètre environ, et tous deux dansent

(1) Cf. Abès, *Les Aït Ndhir*, in *Arch. Berb.*, t. II (1917). A côté de l'ahidous où hommes et femmes sont mêlés, M. Abès signale des danses, plus rares, auxquelles seules les femmes prennent part, sous la direction d'une *taraïst*, qui joue le rôle du raïs.

l'un en face de l'autre, sans quitter leur place, tandis que l'orchestre de tambourins précipite de plus en plus ses coups et fait un vacarne infernal.

Mais le plus souvent, hommes et femmes forment deux camps distincts, en ligne l'un en face de l'autre, les hommes rangés derrière un ou deux raïs, les femmes, quelquefois, derrière une *taraïst*. Ces lignes peuvent accomplir des évolutions assez compliquées; mais cette fois, c'est le chant qui reprend l'avantage : hommes et femmes se livrent un combat poétique.

Les phases en sont diverses (1). Les deux camps commencent par s'adresser fort courtoisement des compliments; puis, peu à peu, la conversation s'échauffe; on se propose des énigmes; chaque camp, en donnant sa réponse, en propose une à son tour; mais les injures ne tardent pas à se mêler aux défis, puis à prendre la place principale. Et quelles injures ! Rien ne rebute les filles des Chleuhs : les termes les plus orduriers ne leur font pas peur; notons, pour être justes, qu'on réagit parfois contre cette tendance à la grossièreté. Mais après s'être copieusement insulté, on revient à de meilleurs sentiments, et *lhadert* se termine souvent par des phrases d'amour.

Dans cette lutte, plus ou moins courtoise, qu'hommes et femmes se livrent toujours dans *lhadert*, n'y a-t-il rien de rituel ? *Lhadert* est l'accompagnement obligé de toutes les fêtes saisonnières ; et aussi de certaines pratiques agraires qui ont encore conservé un véritable caractère rituel : la *tiwizi* (2) par exemple ; les femmes qui y prennent part

---

(1) On les trouvera tout au long dans le chant relevé par M. Boulifa dans la région de Demnat. *Textes berbères de l'Atlas Marocain*, p. 80-116.

(2) Assistance prêtée gracieusement par tous les membres de la communauté, à charge de revanche, à un propriétaire dans l'embarras par suite du manque de main-d'œuvre. Dans les campagnes marocaines, la *tiwizi* est usitée principalement pour les labours et pour la moisson.

sont vêtues d'habits de fête ; elles tiennent parfois (1) à la main des bannières, dont le rôle rituel est si nettement marqué par ailleurs. Or, c'est une chose fréquente au cours des vieilles fêtes berbères que cette séparation de la communauté en deux camps, celui des hommes et celui des femmes, qui se livrent des combats pour rire (2). Simples amusements aujourd'hui, que l'*ahidous* et que *lhadert*. Autrefois, vraisemblablement, ils jouèrent un autre rôle, qui, à de certains indices, peut se laisser deviner. Entre la danse lascive des Brabers et la danse religieuse, entre les tournois poétiques des Chleuhs (3) et les luttes rituelles dont tant de traces subsistent encore par ailleurs, la chaîne peut être ininterrompue.

III. — Les izlan du Moyen-Atlas

Izli est un terme générique, employé dans bien des régions berbères, et qui sert à désigner toute pièce poétique courte, sur un sujet quelconque, faite ou non pour être chantée. C'est ainsi que nous avons vu les chants du Rif, composés à l'occasion de concerts, s'appeler généralement *izran*. Mais ici, nous restreindrons ce nom au sens qu'il a le plus souvent chez les populations berbères du Moyen-Atlas : celui de courte poésie, ou plutôt de courte phrase de prose rythmée, exprimant, sous une forme imagée, une pensée généralement assez simple; le

(1) Ainsi, chez les Ida-ou-Qaïs.

(2) Ainsi, le jeu de la corde, tirée d'un côté par tous les hommes, de l'autre par toutes les femmes du village, et qui n'est pas sans rapport avec la chute de la pluie.

(3) A côté de *lhadert* des hommes et des femmes, il existe aussi celui des enfants ; et d'autres auxquels prennent part seuls les jeunes garçons ou les jeunes filles ; mais, dans tous, ou presque tous, on retrouve la lutte — parfois entre membres de fractions adverses qui forment chacun un camp — et les caractères rituels sont également marqués.

plus souvent, elle n'est pas destinée à être chantée, mais récitée seulement, et sans accompagnement.

Ce genre poétique est essentiellement populaire. Si tels ou tels sont particulièrement doués, tout le monde, ou presque, compose des *izlan*, ou en a composé dans sa jeunesse. Les femmes y sont aussi habiles que les hommes, et parmi les *izlan* qui rencontrent le plus de succès, beaucoup sont leur œuvre.

Les *izlan* sont extrêmement nombreux (1), et se renouvellent chaque jour; mais les sujets qui les inspirent ne sont pas en bien grand nombre : les joies et les douleurs de la vie, thèmes immuables ; les événements du jour ; quelques réflexions d'une philosophie facile, et c'est tout. Encore les dernières sont-elles fort rares chez les Brabers, dont les qualités intellectuelles sont très inférieures à celles des Chleuhs par exemple.

Des joies et des tristesses de la vie, les plus fréquemment traitées sont celles qui viennent de l'amour. On chante l'amour lui-même, sa profondeur, sa puissance, sa tyrannie, l'impossibilité où l'on est de lui résister. A chaque instant revient dans les *izlan* l'idée antique que l'amour est une maladie redoutable ; il faut se garder de le souhaiter, s'en défendre autant qu'on le peut ; mais que peut-on contre un mal aussi insidieux ? Un seul remède à lui opposer, mais il est souverain : lui donner satisfaction :

(1) Un très petit nombre seulement a été publié : Abès, *Les Aït Ndhir*, *Arch. Berb.*, t. III, 1918 ; *Chansons d'amour chez les Berbères*, *France-Maroc*, 15 août 1919. MM. Jérôme et Jean Tharaud en ont également introduit quelques-uns dans leur dernier ouvrage, *Le Front de l'Atlas*, *Revue des Deux-Mondes*, 1919. Ces *izlan* (*izlan* de guerre presque tous) viennent des montagnes à l'est de Marrakech ; ils sont, pour la plupart, fidèlement rapportés, et ont été recueillis à bonne source, auprès d'officiers et d'interprètes excellents berbérisants. Mais pourquoi MM. Tharaud s'obstinent-ils à faire de tous ces *izlan* l'œuvre exclusive des femmes ? Quelques-uns de ceux mêmes qu'ils rapportent seraient difficilement compréhensibles s'ils n'étaient des *izlan* d'hommes.

L'amour a ravi mon cœur et l'a pétri.
On dirait qu'un lourd maillet a broyé mes os.

L'amour est comme une chèvre :
Quand on veut la dissimuler, c'est alors qu'elle bêle fort.

Quand l'eau remontera les pentes de la montagne,
Quand le chacal gardera les troupeaux,
Alors seulement, j'oublierai mon bien-aimé. (1)

Encore une image antique ! — On célèbre la bien-aimée quand elle est là, et surtout on se lamente sur son absence, sur le désir qu'on a de se trouver auprès d'elle, sur la douleur de la séparation. L'amoureux s'attache à tous les objets qui lui rappellent celle qu'il aime :

O source où s'est désaltérée la bien-aimée !
Tu es un lieu saint où j'aime aller en pèlerinage. (2)

Un motif d'inspiration fréquent, c'est l'arrivée du poète à l'endroit où était le campement de sa belle, et la tristesse qu'il a de son départ. Ce motif d'inspiration, nous le retrouvons chez les Touaregs, et l'on sait la place qu'il tient dans la poésie arabe. Influence directe ? C'est bien peu vraisemblable : à conditions de vie analogues, mêmes thèmes d'inspiration, poésie toute semblable. Les grands sentiments qui agitent le cœur de l'homme sont peu nombreux; et l'homme, pour les exprimer poétiquement, ne peut prendre ses images que dans les choses qui l'environnent. Aussi, rien d'étonnant à ce que les images que nous rencontrons dans la poésie berbère soient celles que la poésie orientale nous a rendues familières depuis longtemps.

Mon amant ressemble à une grappe de raisin : je voudrais le dévorer pour éteindre le feu de mon cœur,

dit une femme, car les femmes, plus encore peut-être que les hommes, pleurent sur l'absence de l'être cher. Mais l'homme, à son tour :

(1) Abès, *France-Maroc*, 15 août 1919.

(2) *Ibid.*

Tu es comme une treille inaccessible, qui laisse pendre ses grappes pour allécher les gourmands. (1)

Comme nous comprenons ce que représente la vigne du Cantique des Cantiques, que les frères avaient si mal gardée, et les comparaisons de la Sulamite avec une grappe de raisin !

Les amants maudissent les obstacles qui les séparent, de quelque ordre qu'ils soient : distance, guerre ou présence d'un gardien, frère ou mari de la femme :

O serpent dissimulé parmi les jujubiers,
Pique le mari jaloux qui m'espionne !

On compose des *izlan* remplis de sous-entendus, dans l'espoir qu'ils parviendront aux oreilles de la bien-aimée, qui, elle, comprendra. C'est qu'aussi les amants sont tenus à la plus grande discrétion : il est rare que l'un ou l'autre soit nommé dans les *izlan* qu'ils s'adressent; et l'on en comprend aisément la cause.

Mais ces peines ne sont rien auprès de celles qui éclatent dans les *izlan* composés par ceux, hommes ou femmes, dont l'amour n'est point partagé. Les femmes déplorent surtout la fierté des hommes, qui ne voient point l'amour qu'elles éprouvent, ou ne daignent y répondre ; les hommes, l'infidélité des femmes, leur inconstance, la douleur de l'abandon. Ils ont su trouver parfois des accents pathétiques pour exprimer le déchirement qu'ils ressentent de la séparation, ou l'irrésistible force d'amour qui les lie à une femme, bien qu'ils l'en sachent indigne. Ils sont souvent stoïques, ou essayent de l'être :

O douleur, reste cachée dans la profondeur de mon cœur,
L'ennemi pourrait surprendre des larmes dans mes yeux.

Je croirai à l'amour éternel, O Itto, lorsque je verrai
Le corbeau devenir éclatant comme le soleil,
Le chacal aller de compagnie avec le chasseur,
Le chat faire bon ménage avec la souris,
Et l'herbe pousser sur du granit. (2)

---

(1) Abès, *Les Aïth Ndhir*.

(2) Abès, *France-Maroc* (ainsi que l'*izli* précédent).

Mais parfois la douleur se mêle de dépit ; le poète accable toutes les femmes sous le mépris le plus écrasant ; il leur adresse, à toutes, les plus grossières insultes. Il leur reproche leur manque de foi et d'honnêteté, leur désir immodéré de bijoux et de parures, les seules choses qu'elles aiment vraiment, et pour lesquelles elles ruinent les hommes ; il jure qu'il est guéri à tout jamais de sa folle passion pour elles ; ou bien, qu'avec un peu d'argent, il aura toutes les plus belles, bien plus belles que celle qui l'a quitté... Le Braber, inspiré par l'amour, peut s'élever à la véritable poésie ; laisse-t-il la colère l'emporter sur l'amour, il redevient le Barbare grossier.

La seconde des joies de la vie, c'est le thé. Depuis que, voilà deux siècles, l'usage de cette boisson fut introduit au Maroc, sa vogue n'a cessé d'y grandir : le thé, très sucré, mêlé de menthe, est devenu friandise nationale dans les villes, et plus encore, s'il est possible, dans les campagnes. L'on ne connaît point de plaisir si grand que de passer des heures entières, quelques amis ensemble, à boire le thé. C'est, dans les tribus lointaines où il a pénétré comme ailleurs, un véritable luxe : l'estime où on le tient n'en est que plus considérable. Le thé est le symbole de toute douceur : c'est le grand consolateur ; autour du plateau chargé de la théière et des verres, les *izlan* s'improvisent aisément ; aussi, combien de fois le prend-on lui-même pour sujet ! L'éloge du thé et des ustensiles qui servent à le préparer, *iroukouten*, les ustensiles par excellence, se répète à d'innombrables exemplaires.

L'inspiration ne vient que devant un plateau de cuivre bien poli, et l'ami qui prépare le thé. (1).

L'éloge de la bien-aimée s'unit souvent à celui du thé :

(1) Aït Seghrouchen, texte inédit.

dans la pensée, les joies de la vie s'attirent l'une l'autre et se complètent :

> Attisez le feu, et préparez le thé pour Ta'latt : elle mérite bien que la théière penche de son côté...

Ou bien, c'est une comparaison :

> On aurait dit que sa bouche avait passé la nuit parmi les fleurs ; elle exhalait un parfum de menthe. Mon aimée ressemble à un verre doré... (1).

On va même beaucoup plus loin : il semble bien parfois que le thé et l'être cher soient mis exactement sur le même plan. Une femme est malade d'amour : elle a besoin, dit-elle, pour la guérir, de la présence de son amant, ou d'un verre de thé. Ce n'est pas très flatteur pour le premier...

Après l'amour et le thé, quelques-uns comptent au nombre des choses délectables les devoirs de la religion, et surtout le pèlerinage. Mais d'aussi pieuses dispositions ne sont pas fréquentes, et l'on peut se demander jusqu'à quel point elles sont sincères. Les montagnards du Moyen-Atlas ne sont pas très religieux ; ils ne s'en vont guère vers la Mecque, et s'attachent d'ordinaire à des biens plus terrestres. Ce qu'ils chantent souvent, ce sont leurs chevaux : pour des gens aussi belliqueux, le cheval est chose précieuse entre toutes ; on s'attache à lui : c'est un véritable compagnon qu'on pleure s'il tombe au combat. Lui aussi se mêle aux autres plaisirs de l'existence, et parfois d'étrange façon. Planter du thé avec la bien-aimée voilà le vrai rêve de bonheur ! Mais il y manque le cheval : on l'associe, et quelque poète en arrive alors à composer cet *izli* un peu déconcertant au premier abord, mais qui réunit, de bien jolie manière, toutes les sources de joie

---

(1) Abès, *Les Aït Ndhir*. Le verre doré, le vase le plus luxueux qu'on connaisse pour boire le thé.

que peu concevoir le Berbère du Moyen-Atlas : la femme, le thé à la menthe et le cheval :

Heureux qui planterait du thé sur le dos de son cheval, avec de la menthe au milieu, et logerait Aïcha dans sa musette ! (1).

*
* *

Ce sont là rêves paisibles ; mais la guerre, dans ces montagnes, est fréquente ; et de chaque lutte naissent une multitude d'*izlan*. Ils ne sont point des récits de combat ; des pièces si courtes ne s'y prêteraient pas ; mais ce sont, à propos de chaque rencontre, des allusions et des réflexions. On rappelle un épisode glorieux, ou représenté comme tel ; on vante son propre courage, ses propres faits d'armes ; on y joint souvent un mot pour sa bien-aimée, dont le souvenir, au plus fort du combat, accompagne le guerrier braber, comme le guerrier touareg ; on affirme la défaite de l'ennemi et l'étendue de son désastre ; on l'insulte abondamment. L'ennemi en fait autant de son côté : les *izlan* injurieux s'échangent d'un camp à l'autre : il se trouve toujours quelqu'un pour transmettre ces courtes phrases parfois spirituelles, toujours mordantes.

Mais la discipline n'a jamais été une vertu connue des Berbères ; dans chaque camp, il se forme des partis entre lesquels l'accord est souvent loin de régner ; s'il existe de nombreux *izlan* pour chanter la valeur et l'habileté d'un chef, il s'en trouve tout autant pour le critiquer ; et la critique peut être fort vive. L'*izli* est une arme à la portée de tous ; et chacun s'en sert à l'occasion : qui sait jusqu'où peut porter une petite phrase bien tournée ? On reproche au chef de regarder avec indifférence l'arrivée de l'ennemi : on l'accuse presque de lâcheté ; d'autres fois, au

(1) Abès, *op. cit.*

contraire, on lui fait grief d'entraîner les hommes dans des expéditions lointaines et inutiles. On le taxe d'injustice, d'avidité ; on ne lui ménage pas les mots violents, voire grossiers. Les chants de guerre glissent insensiblement aux chants politiques.

Depuis quelques années, la guerre a pris un aspect particulier : c'est la lutte contre les Français et ceux qui leur sont soumis. Du côté des insoumis, un double sentiment dans la poésie guerrière. D'une part, l'appel à l'indépendance, le refus de se soumettre, le dédain pour un adversaire qui met en ligne jusqu'à des juifs et des sénégalais. Ceux-ci sont en particulière exécration : est-ce un souvenir des armées noires que les sultans employaient jadis ? D'autre part, on sent souvent dans ces *izlan* l'amertume de la défaite, le découragement, l'impossibilité de combattre des gens qui ont de si terribles armes, le canon à roues (le soixante-quinze) et l'aéroplane. Celui-ci revient souvent dans les *izlan* : c'est sa rapidité surtout qui a frappé les montagnards. On pleure sur les troupeaux condamnés à vivre l'hiver sur les montagnes et dans les hautes vallées, et qui dépérissent, depuis que le chrétien occupe les endroits où l'on allait autrefois passer le temps des neiges. Que de mécontents chez les insoumis, que de dissentiments, que de gens retenus par le seul respect humain ! Si l'on pouvait recueillir tous les *izlan* qui se composent dans les montagnes, on en trouverait plus peut-être dirigés contre les chefs berbères que contre les chrétiens. Non pourtant que ceux-ci soient ménagés.

Chez les soumis, deux notes aussi. Beaucoup reconnaissent les bienfaits de l'ordre et de la pacification. Et à ce sujet, il s'engage entre insoumis et soumis de bien curieuses luttes. On se bat à coups d'*izlan* comme à coups de fusil. Les uns reprochent aux autres leur lâcheté ; ils essayent, en leur faisant honte, en s'adressant à leurs sentiments d'honneur, de les ramener à la défense de la liberté ; ou bien ils les raillent de leur servitude, ils les féli-

citent ironiquement d'avoir fait connaissance avec les papiers du « bureau » (le bureau des renseignements); porter des pierres — suprême humiliation pour ces nomades — être mis au silo, voilà le sort qui les attend . Parfois, le ton devient plus acerbe : on s'adresse à un frère qui a pris du service dans l'armée de l'étranger.

A cela, le soumis répond en chantant les louanges du chrétien, qui paye régulièrement la solde, chose capitale. D'ailleurs, ses progrès sont continus ; il est le plus fort ; il est l' « homme au canon » ; il est préférable aux chefs indigènes cruels et pillards ; son armée est une vraie armée, bien organisée, et non une cohue ; il soumettra tous les dissidents, et l'on fait des vœux pour cela. Le soumis vante la paix et la prospérité dont il jouit : il a gardé ses troupeaux, ses mulets ; et il raille à son tour la misère de ceux qui ont eu la sottise de ne pas se soumettre encore : ils meurent de froid, leurs troupeaux diminuent tous les jours, et leurs récoltes sont brûlées, quand elles ne sont pas enlevées par les auxiliaires des chrétiens.

Ces derniers *izlan*, il faut bien le reconnaître, sont d'ordinaire beaucoup plus faibles d'inspiration et plus plats. C'est qu'aussi leur sujet même le veut, puisqu'ils prêchent le renoncement. Au lieu des appels à la liberté et à la résistance, qui apparaissent toujours comme animés par un noble sentiment, ils s'appesantissent sur des sujets bien prosaïques et bien terre à terre : la vie facile, les biens sauvés, la tranquillité et la solde assurées. Ils ont, littérairement, choisi la part la plus ingrate : le loup apparaîtra toujours plus héroïque que le chien ; celui-ci, il est vrai, a des compensations.

Mais les sentiments des gens soumis ne doivent pas être jugés uniquement sur ces *izlan*, qui sont œuvres de combat, et destinés à parvenir chez les adversaires. Beaucoup regrettent la liberté perdue, et surtout le changement de vie, la transformation des mœurs ; les nomades s'irritent de se sentir contrôlés, surveillés sans cesse :

Je veux pleurer jusqu'à en devenir aveugle, jusqu'à en avoir les cheveux blancs : c'est la faute de l'homme qui a changé la tente pour une maison. (1).

Le chrétien n'est pas alors représenté sous un jour aussi favorable que lorsqu'on s'adresse aux dissidents. On reconnaît que son administration est infiniment meilleure que celle d'autrefois, mais qu'elle a bien des inconvénients aussi. D'aucuns affirment son départ prochain et le désirent ; cela se dit simplement, sans injure ; cela se répète, surtout parmi les femmes. Non certes, on n'est pas malheureux sous l'autorité du chrétien ; on est, à bien des égards, beaucoup plus heureux qu'auparavant ; mais tout de même, ce n'est plus comme autrefois. « Et s'il me plaît, à moi, d'être battue ! » On ne se sent plus aussi bien chez soi, et l'on s'en trouve quelque peu gêné. — Au fond, ce n'est point un symptôme bien inquiétant. Un tel changement ne peut s'accomplir brusquement sans provoquer quelque malaise. C'est celui-ci qui s'exprime dans de tels *izlan*. Il durera juste le temps qu'il faudra aux Berbères pour s'adapter à l'équilibre nouveau.

***

Hors de ces sujets, presque plus rien. Non comme quantité : au contraire, une infinité d'*izlan*. Mais comme qualité. Quelques pensées sur Dieu et sur la mort, bien faibles, et d'une inspiration bien indigente. Où sont ces belles images qu'inspirent l'amour, le thé ou la lutte ? Le plus souvent, c'est la simple constatation, peut-être un peu désenchantée, mais sans l'amertume profonde de la poésie des Chleuhs ou des Kabyles, que le sort de chacun est entre les mains de Dieu, et qu'il faut s'y abandonner. On ne peut échapper à la mort, ni à la vieillesse : celle-ci

---

(1) Abès, *op. cit.*

ôte le goût de tout ; c'est un moment pénible où l'on regrette sa force à jamais perdue. Ou bien, l'on s'adresse à soi-même de vifs reproches, pour avoir manqué de sagesse, pris de folles décisions, causé son propre malheur. Point de grand élan ; et moins encore dans les très nombreux *izlan* où le poète s'est efforcé de formuler une pensée quelconque, une maxime de morale banale ou terre à terre. Il peut y avoir dans ces essais, j'en conviens, un travail de généralisation considérable pour des esprits peu cultivés, plus d'effort qu'ils n'en dépensent pour trouver quelque belle comparaison; mais nous ne le saurions apprécier, car en ce domaine, il n'est à nos yeux ni naïveté ni fraîcheur, mais gaucherie et puérilité. Images et sentiments ne se jugent point à la même mesure.

IV. — La poésie des chleuhs

Cette inspiration philosophique, mais d'une philosophie pratique et volontiers pessimiste, nous allons la trouver au contraire très fréquemment chez les Chleuhs ; elle a donné parfois chez eux de remarquables résultats Le Sous passe chez les Berbères marocains pour la terre d'élection de la poésie ; elle y est, en effet, tenue en grand honneur. Le nom qu'elle porte là est très caractéristique ; il indique bien ce qu'elle représente pour les gens de cette région. Ils la désignent par le terme général d'*amerg*, qui s'applique à toute émotion littéraire, amoureuse, nostalgique ; mais toujours plus ou moins mélancolique. C'est la note que l'on retrouve dans toutes les petites pièces, extrêmement nombreuses, qui sont, chez les Chleuhs, le pendant des *izlan* du Moyen-Atlas, et que Stumme appelle *tandamt* (1). Mais c'est un genre beau-

(1) Nom qu'il fait dériver de l'arabe *nadâma* (*sic*) : être profondément enfoncé dans ses pensées. *Dichtkunst und Gedichte der Schluh*, p 5-6

coup plus évolué que chez les Brabers, et devenu presque toujours l'apanage de poètes professionnels, dont quelques-uns sont ou furent célèbres.

Les choses, dans ce monde, vont de mal en pis : tel est le thème ordinaire :

Ils ont abattu les fleurs du monde, les gens d'autrefois ; les gens d'à présent, c'est dans l'automne du monde qu'ils sont. (1).

C'est l'âge d'airain qui succède à l'âge d'or. Où sont aujourd'hui les vertus de jadis ? Partout où l'on se tourne, on ne voit plus que malhonnêteté, cupidité, amour de l'argent ; celui-ci est roi ; il achète tout. Et au terme d'une vie de misère, le suprême mal, la mort, qui frappe aveuglément et injustement.

Il y a une peine amère, c'est la mort,
Tous ceux qu'elle emporte, elle ne les rend pas.
Celui qui est sans le sou, même s'il est clair comme la lune,
Celui qui n'a rien n'est rien. Même vivant, il est mort.
O douros, (c'est) vous qui embellissez le visage ;
J'ai éprouvé que les veines du cœur sont dans la main.

L'argent, c'est un diplomate, il ne laisse pas de « non » à la parole.
Celui à qui tu le montres, il parle pour toi. (2).

Malheureux, celui qui n'en possède pas ! Il doit s'expatrier pour tâcher d'en gagner. Mais alors, ce sont toutes les peines de l'exil qui l'attendent. Il mène une vie errante, sans nouvelles des siens, avec le regret de plus en plus poignant de sa terre natale. Il charge de messages pour elle l'oiseau du ciel, les vents, qui, eux, parviendront jusque-là. Suprême épreuve ! Isolé comme il l'est, il perd souvent le sentiment du droit chemin, et se laisse aller à mener mauvaise vie. Que de regrets alors, que de lar-

(1) Justinard, *Manuel de Berbère marocain (dialecte chleuh)*, p. 69.

(2) *Ibid.*, p. 67.

mes amères, quand il songe à son passé ! Sentiment que l'âme berbère est particulièrement portée à concevoir : nous le retrouverons, infiniment plus intense, chez les Kabyles d'aujourd'hui ; placés dans les mêmes conditions, ils les ont ressenties de la même manière.

L'amour ? Certes, comme partout, l'on chante la bien-aimée, et l'on fait son éloge. Mais là encore on perçoit souvent la même note désabusée. Plutôt que les joies de l'amour, on chante ses mécomptes et ses tristesses. Les chansons racontent l'histoire de beaux guerriers que l'amour d'une femme conduisit à la mort (1). L'amour cause plus de pleurs que de joie :

Le pigeon de la muraille pleure, le malheureux.
Qui l'a blessé ? Qui le fait pleurer ? Il a vu des colombes. (2).

Qu'est-ce alors, si l'objet de l'amour est une femme infidèle, inconstante, méchante ou avide ? Hélas ! il en est presque toujours ainsi : c'est encore un des malheurs du temps présent :

L'amour d'aujourd'hui, je le comparerai — au pain des juifs : celui qui en mange, — s'en remplirait-il le ventre, doit reconnaître qu'il n'est pas bon. — L'amour d'aujourd'hui, je le comparerai — à une promenade sur la terrasse d'une maison : qui s'y promène — peut y faire sept pas ; au huitième, le sol lui manque. — L'amour d'aujourd'hui est comme un morceau de pain dans l'eau, — sitôt qu'on le prend avec la main, il s'en va en morceaux..... (3).

Tant de désappointements conduisent au pessimisme. Ce sont simplement parfois de sombres pensées. Le poète, dans un cimetière, médite en voyant l'herbe pousser sur les tombes de tant de joyeux compagnons et de belles jeunes filles : l'un est mort d'amour, l'autre d'une balle,

---

(1) Cf. *infra*, p. 359.

(2) Stumme, *op. cit.*, p. 56-57. — Justinard, *op. cit.*, p. 61.

(3) Stumme, *op. cit.*, p. 62-63.

l'autre d'un coup de poignard (1). La vie en elle-même est mauvaise et méchante. Parfois il se mêle à cette idée comme une hautaine et amère ironie : tout est avili dans le monde ; rien n'est à l'abri de la bassesse. Alors, à quoi bon une inutile fierté ?

Qui te rend orgueilleux, drap ? tu habilles les lépreux.
Qui te rend orgueilleuse, perle ? les juifs te portent.
Qui te rend orgueilleuse, forteresse ? les boiteux montent sur toi.
Qui te rend orgueilleuse, fontaine ? les caravanes boivent de toi. (2).

Pourtant, dans un ciel si sombre, deux points lumineux : l'amitié et l'amour du foyer. La douceur de l'amitié, sa force, le dévouement joyeux de l'ami pour l'ami, ont inspiré aux poètes chleuhs quelques-uns de leurs vers les plus touchants : ils ont dit la détresse morale de celui qui se sent tout seul dans la vie :

Celui qui a le cœur brisé, qui le guérira,
Sinon le sourire de l'ami ou sa parole ?
Le cœur qui n'a pas à qui parler,
Mieux vaut pour lui l'exil ou même la mort.

Il ne dira jamais, celui qui n'a pas d'ami : j'ai été heureux,
Parce que la vie, ce sont les amis qui la font passer. (3)

Ils ont su montrer combien un véritable ami s'attriste de voir pleurer un ami, et comment, pour le soulager, rien ne paraît pénible :

La balle de l'embuscade est plus amère que tout,
Les larmes de l'ami qui pleure sont amères,
Le laurier-rose est amer ; qui, jamais, l'a mangé et trouvé doux ?
Moi, je l'ai mangé pour mon ami : il n'était pas amer. (4)

---

(1) Stumme, *op. cit.*, p. 52-55.

(2) Justinard, *op. cit.*, p. 72.

(3) *Ibid.*, p. 73 et 69.

(4) *Ibid.*, p. 65. Je n'oserais affirmer cependant que dans tous ces cas, il s'agisse vraiment d'un ami. Souvenons-nous qu'en poésie, on peut indifféremment employer un genre pour l'autre. Il est donc fort possible que beaucoup de ces poèmes qui nous semblent chanter l'amitié, soient en réalité des poèmes d'amour.

L'amour du foyer ! Combien il est compréhensible chez ces gens qui ressentent un tel attachement pour leur patrie ! L'un et l'autre sentiment s'accompagnent d'ordinaire. Aussi ne faut-il pas attacher trop d'importance aux épigrammes que l'on adresse volontiers à la femme, laquelle « est du même bois que le mulet », et réclame chaque matin sa pitance de cent coups de bâton ; ni aux invectives lancées contre les belles-mères — elles ne sont pas plus en odeur de sainteté qu'ailleurs chez les Chleuhs, et l'enfer n'aura jamais assez de feux pour les brûler — . Mais sous ces ordinaires brocards, bien différents de ceux que les poètes adressent à celles qui ont trompé leur amour, on sent, en réalité, un profond attachement pour la ménagère dévouée, celle qui facilite et embellit la vie, pour la mère de ses enfants. Le sentiment familial existe intense chez les Berbères ; l'amour de son foyer est profond au cœur de tout Chleuh, même exilé, et surtout, peut-être, quand il l'est ; toute sa pensée, il l'a condensée dans ce petit poème qu'il a attribué à celui qu'il regarde comme son plus grand poète, Sidi Hammou :

Je suis allé partout dans le monde, je l'ai parcouru en tous sens :
J'ai vu qu'il n'y a rien de plus beau que d'être chez soi, auprès de sa femme et de ses enfants,
Quand bien même, après le souper, on n'aurait qu'une natte pour s'étendre. (1).

*
* *

Je viens de nommer Sidi Hammou. Il aurait pu l'être plus tôt : on lui fait honneur, en effet, de tous ou de presque tous les poèmes que j'ai cités dans ces dernières pages. Ils sont précédés très souvent d'une formule que j'ai omise, et qui est la suivante :

Que Dieu te prenne en pitié, Sidi Hammou ! Il disait, le pauvre homme :...

(1) Stumme, *op. cit.*, p. 56-57.

Quel est donc ce personnage que l'on qualifie de *bab n oumerg*, le maître de la poésie, le Poète ? Sa popularité est grande dans tout le Sous, et la tradition en parle assez longuement, mais sans beaucoup de précision. C'était assurément un poète du temps passé, un de ces poètes ambulants comme ceux d'aujourd'hui. Il était né à Aoullouz, au sud du Sous, et mourut chez les Iskrouzen, où son tombeau est encore aujourd'hui l'objet d'un pèlerinage. Il était fortement teinté de sang noir, comme le sont souvent les habitants de ces régions ; et l'on aime à en faire un contemporain de Sidi 'Abd er-Rahman el-Mejdoub. Cela lui donnerait une grande ancienneté, car le Mejdoub vivait au XVI[e] siècle ; d'aucuns même affirment que Sidi Hammou était déjà vieux quand le Mejdoub n'était encore qu'un enfant. Mais l'opinion la plus courante est qu'ils étaient à peu près du même âge, et engagèrent un jour une lutte poétique, dans laquelle l'un chantait en arabe et l'autre en berbère (1).

De tout cela, que peut-on tenir pour réel ? Sans doute exista-t-il, en des jours passés, un poète nommé Sidi Hammou, et le tombeau des Iskrouzen est peut-être le sien. Etait-il né à Aoullouz, et était-il de teinte foncée ? Ce n'est pas impossible. Mais fut-il réellement en relation avec Sidi 'Abd er-Rahman el-Mejdoub, ou même seulement son contemporain ? C'est infiniment douteux.

Les œuvres du Mejdoub et celles de Sidi Hammou sont d'ordre très voisin. L'un est le plus populaire, au Maroc,

---

(1) Sur Sidi Hammou, cf. spécialement Stumme, *op. cit.* ; la première partie ne comprend que des poésies attribuées à Sidi Hammou (Stumme lui assigne une date plus récente) ; Johnston, *The Songs of Sidi Hammo*, Londres, 1907 (un des poèmes, celui de *Fadma Tagourramt*, avait déjà été donné par l'auteur, avec une traduction française, dans le t. II des *Actes du XIV[e] Congrès des Orientalistes*, Alger, 1905) ; quelques poésies à lui attribuées ont été également recueillies par Justinard, *op. cit.* — Voir aussi Stumme, *Sidi Hammou als Geograph* (*Orientalische Studien Th. Nœldeke gewidmet*, t. I, Gieszen, 1906).

des poètes arabes, et l'autre des chanteurs ambulants chleuhs. Les anciens racontaient volontiers des histoires qui relataient des concordances symboliques dans la vie des grands écrivains : l'un se taisait le jour où l'autre commençait à parler ; l'un mourait dans le moment où l'autre venait au monde ; ou bien ils se rencontraient en d'étranges circonstances. Cette systématisation plaît aux esprits simples, qui aiment à enchaîner d'un lien étroit les phénomènes d'ordre analogue et les personnages de même catégorie. Je crains bien que l'histoire des relations entre Sidi Hammou et Sidi 'Abd er-Rahman el-Mejdoub n'ait point d'autre fondement.

Savons-nous seulement quand vivait Sidi Hammou ? A lire les poésies qui lui sont attribuées, il faudrait bien admettre que sa réputation d'ancienneté est usurpée. Un poète du XVI[e] siècle aurait été quelque peu embarrassé de chanter le thé, et autres importations récentes. De tels vers seraient-ils, dans son œuvre, des interpolations ? Mais alors, où s'arrêter ? Ils sont bien semblables les uns aux autres. Telles sont les conditions dans lesquelles se transmettent ces poèmes, que si nous pouvons admettre que Sidi Hammou vécut vraiment à une époque ancienne, il semble plus prudent, jusqu'à plus ample informé, de ne considérer comme véritablement authentique, dans ce que nous possédons sur lui ou de lui, œuvres et traditions, que sa réputation même. Il a laissé un nom fameux; ses poèmes avaient rencontré un succès que ne connaissaient pas les autres ; les générations successives placèrent sous l'autorité de ce grand nom, grâce à l'ingénieuse formule que l'on retrouve si souvent, des sentences rythmées de plus en plus nombreuses. Il est possible que dans la masse, il en soit quelques-unes, plus ou moins remaniées, mais authentiques. Comment les reconnaître ?

Est-ce le cas pour le poème de *Fadma Tagourramt ?* C'est un long et très obscur poème d'amour. La tradition affirme qu'un jour Sidi Hammou, encore jeune, entra en

rivalité avec un poète nègre du Drâ, au sujet d'une femme d'une merveilleuse beauté, qui se nommait Fadma. Le nègre la calomnia. Sidi Hammou se rendit alors au tombeau de Sidi Brahim, le patron des chanteurs, pour lui demander l'inspiration : il en revint poète, engagea la lutte contre le nègre, et fut proclamé vainqueur. Tel est le récit qui fut fait à M. Johnston (1). Jusqu'à quel point cette tradition est-elle exacte ? Le moins qu'on en puisse dire, c'est qu'elle est fort enjolivée — mais tel qu'il est, ce poème est un excellent exemple des longs poèmes d'amour que les raïs récitent volontiers.

Il n'y faudrait point chercher un récit suivi, ni même un récit quelconque. C'est une suite interminable de réflexions, d'images, dont quelques-unes ne manquent pas de grâce ou de vigueur, de conseils, de proverbes, d'allusions surtout, d'allusions terriblement obscures aux amours du poète pour bien des femmes différentes. Après quoi, tout un long morceau est consacré à célébrer la seule Fadma, mais en termes tout aussi voilés et grandiloquents que le reste du poème — sans plus d'ordre ni de composition. Prenons un passage au hasard :

Le nuage se fond dans les ténèbres, la brise se perd dans la rivière ; que l'eau emporte les feuilles flétries !

Pèse tes paroles plutôt que tes richesses.

Quant à l'argent, il n'y en a point sans alliage.

Est-ce que je demande au chameau la noblesse du cheval ? Le laurier-rose me donnerait-il de la douceur ? On ne cherche pas un lieu sec dans l'Océan. Et moi, puis-je espérer une réponse d'un mort ?

Oranger, que ta beauté est grande, à toi qui es si petit ! Allah ! par quelle loi est-il permis au corbeau de dévorer un fruit si doux ?

Ici, tout d'un coup, un petit trait de lumière. Le corbeau pourrait bien être le nègre auquel Sidi Hammou dut

---

(1) Johnston, *The Songs of Sidi Hammo* (préface de Bensusan, p. 13-14).

disputer Fadma ; et dans ce cas, l'oranger serait Fadma elle-même. Mais après cette brève lueur, cette image aux contours presque discernables, c'est de nouveau la pleine obscurité. Continuons :

Le coq voudrait bien voler jusqu'au septième ciel. Ce ne sont pas les ailes qui lui manquent ; mais Dieu ne veut pas le voir.

Quel coq ? Le poète ou le nègre ? Alors, Dieu, c'est Fadma ? Poursuivons :

La poudre à canon se croit antimoine, parce qu'elle est noire. Le pauvre poisson voudrait sauter hors des eaux amères. En rêve, la tête chauve se figure qu'elle tresse une jolie boucle de cheveux, ornée d'un gage d'amour.

Toi et la tribu de ton père ! La tribu de Houwa ! Vous ne savez que faire paître des chèvres, louer des chameaux et raccommoder de vieux souliers... (1).

Il y en a quatre pages dans le même goût. M. Johnston nous assure qu'à la fin du poème Sidi Hammou parvint à ses fins et que Fadma ne se montra pas rebelle : croyons-le sur parole. Sans doute, une passion aussi clairement exprimée la convainquit-elle.

Mais en même temps, M. Johnston est bien excusable d'avoir cru voir dans cet obscur poème de la chair, dans cette suite de proverbes, de métaphores incohérentes, d'insultes et de formules de dévotion à la femme, les unes et les autres en images compliquées, l'expression d'un mysticisme outré, et sous des symboles volontairement incompréhensibles, le culte de la Terre Reine, la grande divinité ancestrale, la maîtresse des forces inconnues et invisibles, dont le soupçon trouble éternellement l'esprit humain. On peut tout trouver dans ce poème ! J'avoue que je ne vois pas aussi loin. Quand le poète, au dernier vers, s'écrie : « Fadma, fille de Mohammed, penses-tu

(1) Johnston, *Fadma Tagurramt* (*Actes XIVe Congr. Orient.*, t. II, p. 107-108).

que parmi les drogues des chrétiens, il existe un remède pour ceux qui aiment ? Quel qu'il soit, donne-le moi, mais vite », je ne pense pas que ce remède soit uniquement mystique. Et toutes les femmes que l'on voit passer au cours des vers de ce poème, désignées par leur nom ou par de plus ou moins claires allusions, nous font penser à toutes celles dont on trouve les louanges associées dans les poésies touarègues, par exemple. Parfois, le poète berbère se plaît à se remémorer les amours qu'il a eues : Sidi Hammou ici ne me semble pas faire autre chose : auprès des unes il fut heureux, et d'autres ont trompé ses espérances : de là, quand il parle des femmes, un ton tantôt ému et tantôt sarcastique ; son amour pour Fadma, encore qu'il lui réserve ses plus claires louanges, et, semble-t-il, la majeure partie de son poème, ne paraît pas différer sensiblement de celui qu'il éprouva pour les autres. Beaucoup de remplissage ; des formules sans grande signification, sans grand rapport avec le sujet — la composition est chose inconnue, nous l'avons fréquemment noté — mais dont les mots plaisent à l'oreille parce qu'ils sont bien rythmés : musique toute verbale, qui fait souvent le fond de la poésie berbère. Point n'est besoin d'y chercher de symbolisme voulu, ni de mysticisme : le poème est fait selon la recette ordinaire des poèmes de cet ordre.

***

Il est pourtant des chants d'amour plus clairs. Ce sont ceux où le poète ne chante plus sa propre passion, mais raconte les amours de héros imaginaires. C'est un genre particulièrement goûté dans le Sud ; les chanteurs ambulants qui mènent avec eux un orchestre de danseurs, possèdent dans leur répertoire beaucoup de tels poèmes : ceux-ci se récitent vers par vers, après une invocation musulmane, chaque vers étant repris à mesure par l'orchestre. Comme ils sont quelquefois fort longs, une telle réci-

tation peut durer pendant des heures ; mais les assistants, fort émus et charmés, ne se lassent ni du chant, ni de la danse. M. Justinard a recueilli l'un de ces poèmes, l'histoire de Fadel avec la sultane (1). Fadel était un cavalier de la garde royale ; un jour, la sultane l'aperçut : elle lui dépêcha sa négresse :

O mon seigneur, ô seigneur, choisis donc et tu gagneras.
Je t'enveloppe de haïk et voiles ; mets sandales neuves.
Les portes qu'il atteint, ouvrez-les, portiers.
Les portes qu'il a passées, fermez-les, portiers.
La négresse leur dit : Attention ! voici que passe la sultane.
Je ne sais s'il passa cent portes.
La fumée des parfums s'élève, les portiers y sont noyés.
Fadel va, des rayons le frappent.
Il tombe en défaillance, il veut revenir.
Sois le bienvenu, ô Fadel, ô mon frère, avance.
Cette nuit-là, Fadel fut le pèlerin.
Une garniture de son sabre — qu'il eut à la regretter !
Il la laissa dans la pièce où le sultan vint au matin.

Le sultan chercha à retrouver celui de ses gardes à qui manquait sa garniture de sabre ; Fadel s'en était fait refaire une, et il put expliquer pourquoi elle était neuve. Mais le sultan le soupçonnait : il l'amena à se trahir, et le fit mettre à mort ; la sultane, à ce spectacle, mourut elle aussi. On les enterra côte à côte : de leurs tombeaux sortirent deux palmiers dont les branches s'enlacèrent : le sultan les fit couper par un juif ; il sortit alors deux sources qui mêlèrent leurs eaux et parcoururent le monde (2).

Ce poème a tous les caractères des contes merveilleux, en même temps que ceux de la poésie. On l'a pu voir par le court passage cité : il ne raconte pas les faits, il procède

---

(1) Justinard, *op. cit.*, p. 76-82.

(2) Thème que nous avons déjà fréquemment rencontré. Voir notamment *supra*, p. 292-293.

par allusions successives, grâce auxquelles on les peut deviner ; composition médiocre ; aucune transition n'est ménagée. Néanmoins, il est loin d'être sans charme. Il garde une certaine naïveté touchante, et quelques images ne sont point déplaisantes. Mais, à tout prendre, ce n'est guère qu'un conte merveilleux rythmé. Aussi appartient-il déjà au genre nommé *lqist*.

Ces contes rythmés ne parlent pas tous d'amour. Stumme en a relevé un qui traite d'une aventure de chasse (1). Un homme parti pour chasser, rencontre un troupeau de gazelles, va tirer sur l'une, quand elle lui demande quel mal elle lui a fait. L'homme, tout troublé, ne peut se décider à tirer, et revient chez lui si soucieux qu'il en tombe malade. Le choix d'un tel sujet peut s'expliquer par la corrélation qui existe entre les Oulad Sidi Hamed-ou-Mousa, chanteurs ambulants, et les confréries de *rma* (tireurs) : c'est du moins l'explication qu'en donne Stumme, et elle est plausible. Mais bien d'autres sujets peuvent se rencontrer dans les poèmes de cette catégorie.

***

Un genre bien particulier de *lqist*, ce sont les poèmes géographiques. Les Berbères ont pour la poésie de cette sorte un goût tout à fait étrange (2). Certains *izlan* du Moyen-Atlas — des plus longs — énumèrent toute une série de montagnes et de localités qui séparent les deux amants, ou par lesquelles l'un des deux a passé. Nous verrons que ce procédé a pris chez les Touaregs une im-

---

(1) Stumme, *Dichtkunst und Gedichte der Schluh*, n° 3.

(2) Qui se retrouve parfois, il est vrai, chez les poètes populaires arabes du Maghrib : cf. notamment Sonneck, *Chants arabes du Maghreb*, Paris, 1902-1904, n°s XLI, LV, etc. — Il faut noter aussi que, chez les uns comme chez les autres, c'est surtout une poésie de nomades ou de grands voyageurs : un tel goût est alors moins inexplicable.

portance démesurée : d'interminables poèmes font défiler devant nos yeux, souvent bien hors de propos, toute la géographie du désert. Du moins, y a-t-il prétexte, ou semblant de prétexte, à une telle débauche d'érudition. Il était donné aux Chleuhs de traiter la géographie pour elle-même, dans quelques-uns de leurs poèmes — et ce ne sont pas ceux qui ont le moins de succès. A tel point que l'un d'entre eux, au moins, a été attribué au grand poète national, Sidi Hammou. Ce poème, nommé *Taouadda*, dont Stumme a donné quelques vers, a pour sujet les rivières, les villes et les populations du Sud marocain (1) :

Au nom de Dieu ! Je vais aujourd'hui partir en voyage — mais avec ma bouche, non avec mes pieds.
Je me dirige vers toi, Drâ, vers le Sud, vers les Iznagen ; puis vers vous,
Idnallen, vers l'Asif n Tazzoult je dirige mes pas.
Zagmouzen, c'est maintenant votre tour : que Dieu vous soit un protecteur fidèle !...

Un autre chant extrêmement populaire — appartient-il au même ensemble ? — passe en revue toutes les villes marocaines et quelques rivières, en indiquant la spécialité de chacune :

J'ai parcouru tout le monde ; j'ai reconnu tout ce qui s'y trouvait :
La science à Fès, l'eau dans la Tasaout, la poésie dans le Sous... » (2).

Cela continue ainsi pendant plusieurs dizaines de vers. Ce genre de poésie n'est pas sans rapport avec les anciennes géographies en vers de nos écoles maternelles...

---

(1) Stumme, *Sidi Hammou als Geograph, Orientalische Studien Th. Noeldeke gewidmet, Gieszen*, 1906, t. I, p. 445-452.

(2) Recueilli chez les Aït Oumanouz. Communication de M. Laoust.

***

Quant à la poésie épique, nous savons qu'elle existe, mais nous la connaissons fort mal. « A l'occasion de cérémonies curieuses appelées *tinubga*, de vrais bardes berbères récitent devant un peuple silencieux, les gestes des anciens preux. Ils célèbrent leurs exploits, ils chantent aussi la beauté et la vertu des femmes, ou vantent la puissance des igourramen des Tahouggat ou des Iguezouln, selon qu'ils appartiennent à l'un ou à l'autre de ces lefs... » (1). Il semble que de tels poèmes se récitent au cours des veillées auxquelles se réunissent les hommes, dans la région du Drâ, pendant la courte période froide de l'hiver. Mouliéras en signale aussi chez les Beni Snassen (2).

Ces chants, nous ne les possédons pas, ou du moins aucun n'a encore été publié. Mais il ne faudrait pas, je pense, s'attendre à trouver une épopée au sens où nous entendons ce mot, ni rien qui ressemblât à une chanson de geste. Ce sont vraisemblablement d'assez courts poèmes qui relatent tel trait fameux dans l'histoire d'un homme, chef ou guerrier, ou quelque événement d'un passé pas très lointain. Je crois que nous pouvons nous faire une idée assez approchée de ce qu'ils sont, par le poème sousi sur la prise d'Alger, que Stumme a recueilli (3).

Ce n'est pas précisément une œuvre d'histoire : Alger

---

(1) Laoust, *Etude sur le dialecte berbère des Ntifa*, p. 322. Le *lef* est un groupement d'alliés héréditaires ; c'est une institution que l'on retrouve, aussi loin qu'on puisse remonter, chez les populations berbères du Maroc. Chaque région est partagée en deux lefs. Tels sont les Ghomara et les Senhadja dans le Rif, les Aït Atta et les Aït Iafelman chez les Brabers du Sud, etc.

(2) *Le Maroc inconnu*, t. I, p. 188-190.

(3) *Dichtkunst und Gedichte der Schluh*, n° 2.

même n'est pas nommée une fois ; seules des allusions la désignent ; et l'auteur s'imagine qu'elle a été prise par les Anglais (1). L'on ne voit paraître, même déformé, le nom d'aucun des personnages qui prirent part à l'événement ; que peut-on trouver alors dans les quatre-vingt-seize vers du poème ? Sur ce chiffre, l'introduction à elle seule en absorbe soixante-trois ; la conclusion dix ; il en reste tout juste vingt-trois pour le sujet, traité à la manière ordinaire : une série d'allusions très obscures, et de lamentations sur la victoire de l'infidèle. La longue introduction n'a qu'un rapport assez lointain avec la prise d'Alger. Le poète commence par un appel à la piété; il affirme la valeur du pèlerinage et son chagrin de ne pouvoir le faire. La poésie est sa fidèle amie, et les chants, la nuit, viennent le trouver là où il dort. Dieu est tout-puissant ; tout arrive par son dessein : c'est un péché même de se plaindre et de songer qu'il en pourrait aller autrement. La richesse n'est rien, le salut éternel, tout. Que Dieu nous sauve des passions ! Puis vient l'éloge d''Ali, le vaillant guerrier, et quelques paroles pieuses.

J'ai résumé fidèlement : on voit l'incohérence de ce morceau. Le poète n'en a cure, parce que l'auditoire n'en est point choqué ; il ne la remarque même pas. Comme tout poème, celui-ci produit, paraît-il, une impression profonde sur qui l'entend : dès les premiers vers, lés assistants sont étreints d'une vive émotion ; quelques-uns se mettent à pleurer (2). Je le crois volontiers : l'âme simple des peuples primitifs est sensible plus que nous ne le pourrions penser à l'émotion poétique. Etait-ce le seul souvenir, qui faisait couler les larmes d'Ulysse entendant chanter l'aède Démodocos ?

---

(1) Fait-il de ce nom un synonyme de chrétiens ?

(2) Stumme, *op. cit.*

***

Mais on a remarqué l'importance des formules pieuses et de l'inspiration religieuse dans ce poème que l'on croirait devoir être un récit de bataille. Qui pourrait mieux montrer à quel point le Chleuh du Sous, tout en conservant toutes ses anciennes coutumes, toutes ses vieilles croyances, tous ses rites païens, ne connaissant presque rien souvent de la vraie doctrine islamique, s'est laissé pénétrer par l'idée qu'il était musulman, et par la volonté de l'être ? Ces poèmes historiques sont remplis de sentiment religieux ; mais il est aussi des poèmes de religion pure, et ce sont les plus estimés. On les appelle *hadith*, et les poètes qui les composent et ceux-mêmes qui se contentent de réciter les *hadith* des autres, sont considérés comme infiniment supérieurs à ceux qui savent seulement chanter leurs amours, ou rythmer les réflexions suggérées par les expériences de la vie. Qu'est-ce qu'un poète lyrique, devant celui qui chante les louanges de Dieu et des élus ? Il faut avoir notre goût européen pour préférer les premiers aux seconds.

Ce n'est pas que les œuvres de ceux-ci, malgré la déplorable abondance des formules de piété et des conseils moraux, manquent totalement d'intérêt. Leurs sujets sont aussi peu originaux que possible ; mais dans la façon dont ils sont traités, on retrouve toujours quelque trait berbère, quelque indice de la manière dont les Chleuhs conçoivent l'Islam, ce qu'ils connaissent de sa morale, de ses enseignements ou de son histoire.

Car quelques-uns des sujets traités par ces poètes sacrés sont historiques, ou du moins prétendent l'être ; l'histoire biblique les inspire. Nous avons déjà rencontré, chemin faisant, le poème de Job, et celui de Joseph ; nous avons pu voir par l'examen de celui-ci, combien l'histoire, vue par les Berbères, est différente de l'histoire

traditionnelle (1). Ces récits sont extrêmement populaires. D'autres, qui ne le sont pas moins, sont entièrement des œuvres d'imagination ; ils ont une valeur d'édification beaucoup plus considérable encore. De ces poèmes, nous possédons un bon spécimen, quoique ancien aujourd'hui; il eut un grand succès chez les Chleuhs de la région de Mogador et du Sous dans tout le commencement et le milieu du siècle dernier : c'est le « Poème de Çabi » (2). Il est assez court : cent vingt-cinq vers (3), parmi lesquels beaucoup n'ont encore qu'un très lointain rapport avec le sujet.

Celui-ci, c'est le vieux thème, populaire dans toutes les religions, de la descente aux enfers. Çabi était un orphelin pauvre qui se livrait avec ardeur à l'étude du Qoran. Mais ses parents avaient été sur terre de grands pécheurs. Ici s'ouvre une longue digression — elle forme le cinquième du poème tout entier — décrivant le Jugement dernier de manière à en inspirer aux vivants une terreur salutaire : prenez garde à vous, surtout, talebs, dépositaires de la vérité, qui aurez désobéi à Dieu, aurez écrit des mensonges ou des sortilèges ; il est vrai que par la vertu du Livre saint que vous avez pratiqué, vous serez sauvés. Donc Çabi vient un jour à mourir ; il arrive au Paradis. Une « servante » lui apprend que ses parents sont en enfer : aussitôt il va implorer le Seigneur, et celui-ci lui accorde la grâce de l'un des deux. Çabi se met en route :

Tantôt, joyeux de cette réponse, il court en riant, tantôt un chagrin réel l'afflige et il pleure. Il marcha jusqu'à ce qu'il

---

(1) Cf. *supra*, p. 261.

(2) Publié et traduit par René Basset, *Journal Asiatique*, VII[e] série, t. XIII (1879), p. 476-508. C'est cette traduction qui est suivie ici.

(3) Il est vrai que d'autres recensions du même poème sont un peu plus longues.

rencontra le gardien de l'enfer. Il le trouva assis sur un trône ; le gardien était assis sur les flammes et portait une colonne de feu.

Il lui explique la cause de son voyage, lui donne le signalement de ses parents, et tous deux se mettent à leur recherche, jusqu'à ce qu'ils les trouvent, noircis par le feu, au puits d'El-Falak, qui est au fond de tous les enfers. A leur vue, Çabi s'évanouit de frayeur, tant les supplices les ont changés. Vient alors une brève énumération des fautes qui les ont conduits là ; et comme par hasard, ce sont celles qui sont communes chez les Chleuhs : la négligence des devoirs religieux, jeûne et prière ; le vol sur les grands chemins, voire le meurtre ; l'adultère, la désobéissance de la femme au mari. Prenez garde, ô vous qui écoutez ! Çabi cependant leur annonce que l'un d'eux a son pardon ; il s'engage alors entre les deux époux une belle lutte de générosité ; et Çabi, ne sachant que décider, se désespère, quand un ange du Seigneur vient dénouer la situation ; en considération des vertus de Çabi, le Seigneur, dans sa bonté, accorde la grâce de tous les deux. Louange à Dieu ! Puissions-nous être sauvés ! Et qu'au jour de notre mort, le Prophète Mohammed intervienne en notre faveur !

Tel est ce poème, rempli de naïvetés et de gaucheries, et de plus, fort mal composé. Des digressions et des longueurs, tandis que des passages essentiels sont écourtés jusqu'à être réduits presque à rien. L'auteur manque totalement d'imagination descriptive : quand il a montré le gardien « assis sur les flammes et portant une colonne de feu », il a terminé sa peinture de l'enfer, que pourtant gardien et héros parcourent en tous sens. Quant au Paradis, sa description est inexistante. Il est vrai que les Berbères ont toujours eu quelque peine à se représenter le sort qui les attend dans l'autre monde, supplices ou félicité : la vie actuelle occupe seule leur pensée, et c'est

bien ce que déplore l'auteur du poème ; mais lui-même n'a pu arriver à décrire les supplices qui sont réservés aux damnés. Son merveilleux vaut celui des contes : le Seigneur se décide bien vite à accorder à Çabi la grâce d'un de ses parents, puis de tous les deux, mieux, de ses frères, de ses voisins, de ses proches, de ses ancêtres jusqu'à la septième génération. C'est une avalanche de grâces : il fait bon, dans l'Afrique du Nord, être parent d'un marabout.

Malgré toutes ces faiblesses, il est de jolis traits : tel le dévouement réciproque des deux époux qui furent cependant de grands pécheurs, et dans leur vie vécurent en désaccord, prêts maintenant chacun à subir les supplices éternels pour acheter la félicité de l'autre. Malheureusement notre auteur passe bien vite :

« Choisissez, ô mon père et ma mère, que l'un de vous aille « en Paradis, et que l'autre reste ici... Son père lui dit : Mon fils, « emmène ta mère, il vaut mieux qu'elle s'en aille. Elle t'a porté « dans son sein, elle s'est fatiguée pour toi. Pour toi elle a supporté la douleur et la peine. Quoi qu'il arrive, ô mon fils, je « resterai ici. Dans le monde, nous nous sommes habitués à cette « abjection et à ce supplice. Nos cœurs sont faits de fer : quelque « violent que soit le feu, nous le supporterons avec résignation. — « Ton père nous a rendu de grands services, va, ô mon fils ; pour « nous il a couru les chemins par le chaud et le froid. Quoi qu'il « arrive, ô mon fils, je resterai ici, lui dit-elle. Dans le monde, « nous avons été habitués à cet abaissement et à ces souffrances. « Nos cœurs sont de fer : quelque violent que soit le feu, nous le « supporterons avec patience. — Partez, ô mon père et ma « mère ; vous irez en Paradis, et moi, je demeurerai ici, dit le « jeune homme. »

C'était là un trait qui devait aller droit au cœur des Chleuhs du Sud marocain. Ce sont des Berbères monogames, chez qui existe à un degré beaucoup plus haut qu'on ne le croit d'ordinaire, le sentiment des devoirs des époux l'un envers l'autre. Assurément, l'auditeur frissonnait à la description du Jugement dernier ou du

feu de l'enfer ; mais ce qui lui faisait prendre plaisir à entendre le poème de Çabi, c'était bien plutôt d'y voir ce trait de dévouement conjugal, et peut-être aussi de retrouver dans cette descente aux enfers un vieux thème familier, dont son imagination assez bornée ne demandait pas un plus ample développement.

C'est déjà de la poésie à moitié savante. Beaucoup d'arabe dans ce poème : des vers entiers sont en cette langue. Le poète, au début, annonce qu'il va chanter « en amazigh » : étrange précaution oratoire qui rappelle celle de l'auteur du Haoudh (1). Les talebs y sont à la place d'honneur : la science, religieuse bien entendu, y est glorifiée. C'est que, tout chanteur ambulant qu'il puisse être, le chanteur de hadith est investi d'une sorte d'autorité religieuse ; il a souvent fait le pèlerinage, chose rare chez les Chleuhs. Un degré de plus encore, et, lettré sédentaire, laissant délibérément les sujets d'imagination, il emploiera son don poétique, pour la glorification du Très-Haut, à traduire de l'arabe les œuvres des commentateurs de la parole sacrée. C'est par ce lien ténu que la poésie populaire des Chleuhs arrive à se rattacher à la poésie littéraire d'un Mohammed ou 'Ali, auteur du Haoudh et du Bahr ed-Domoua'. Mais combien, à chaque étape, elle a perdu à nos yeux de sa grâce et de sa valeur !

---

(1) Cf *supra*, p 75

LA POÉSIE DES TOUAREGS

L'on savait depuis longtemps que la poésie est fort en honneur chez les Touaregs, et les berbérisants qui se sont occupés de leur langue, quelques voyageurs même, en avaient donné d'assez abondants spécimens (1). En 1906, M. de Motylinski, au cours de la mission qu'il accomplit dans l'Ahaggar, et au retour de laquelle il mourut, en recueillit un assez grand nombre ; le regretté P. Ch. de Foucauld, dont on connaît la belle œuvre au Sahara, reprit le travail là où la mort de son ami l'avait arrêté : il vérifia auprès des indigènes les textes recueillis, en ajouta un grand nombre, les traduisit, rechercha leurs auteurs et les circonstances dans lesquelles ils avaient été composés. Lorsque lui-même succomba à son tour, traîtreusement assassiné le 1er décembre 1916, l'on put retrouver dans son ermitage de Tamanghasset, parmi les papiers que les bandits avaient négligé de piller, entre autres travaux infiniment précieux, le manuscrit qui renfermait ces poésies. Il y en a près de six cents, surtout des Kel Ahaggar et des Taïtoq, un certain nombre des Kel Ajjer, et quelques-unes des Kel Adrar. De sorte que, grâce à cet inestimable recueil, miraculeusement sauvé, nous pouvons nous faire aujourd'hui une idée suffisamment

---

(1) Cf. surtout Hanoteau, *Essai de grammaire tamachek'*, Paris, 1863 ; Duveyrier, *Les Touaregs du Nord*, Paris 1864, p. 450-452 ; Masqueray, *Observations sur la grammaire touarègue et textes de la tamahaq des Taïtoq* (65 pièces), Paris, 1897 ; Benhazera, *Six mois chez les Touaregs du Ahaggar*, Alger, 1906.

précise de la poésie touarègue, du moins dans les groupes du Nord (1).

Nous avons vu que chez eux la technique est assez développée ; la prosodie est soumise à des règles strictes, et plusieurs rythmes différents ont pu être notés, plus ou moins fréquemment employés suivant les époques. Mais si les rythmes varient avec la mode, l'existence de lois prosodiques régulières semble être fort ancienne chez les Touaregs ; les poètes d'aujourd'hui sont tout à fait maîtres de leur instrument. Par là, la poésie touarègue apparaît relativement avancée ; mais par ailleurs, elle présente les mêmes caractères que dans les autres régions. Même s'ils ne portent pas ce nom, les poèmes sont avant tout des *izlan*, bien que certains d'entre eux puissent atteindre un développement assez considérable. Ce sont bien les mêmes pièces de circonstance, sur des sujets d'un genre analogue, plus ou moins improvisées, composées et transmises dans de semblables conditions. Chez les Touaregs, tout le monde est poète, ou du moins tout le monde fait des vers. Ceux-ci n'ont pas d'autre moyen de transmission que la mémoire de ceux qui les ont entendus. C'est dire qu'ils durent tout au plus l'espace de deux ou trois générations, sauf s'ils sont des chants rituels, comme ceux qu'on récite dans les noces. Pourtant, il est à noter que la mémoire touarègue semble particulièrement fidèle. De longues pièces datant d'un demi-siècle ou d'une trentaine d'années ne sont pas rares dans le recueil du P.

---

(1) J'ai pu avoir communication de ces textes, et mon intention première, étant donné qu'ils sont encore inédits, était de n'en point parler. Mais songeant qu'ils auront vraisemblablement paru, ou du moins seront tout près d'être livrés au public, quand cette étude verra le jour, j'ai pensé que ce serait rendre un mauvais service tant aux études berbères qu'à la mémoire du P. de Foucauld, que de paraître ignorer ici une œuvre aussi importante. Seulement, par un scrupule que l'on comprendra, j'ai réduit au minimum les citations de vers traduits, dussent mes propositions paraître parfois moins étayées qu'elles ne pourraient l'être.

de Foucauld, et, chose à noter, presque toujours le nom de l'auteur a survécu en même temps que les vers.

Ces poésies anciennes, si nous les comparons en bloc aux poésies plus récentes, apparaissent infiniment supérieures à celles-ci. Non qu'elles soient exemptes de défauts : en aucun temps, par exemple, le Touareg auteur d'un poème un peu long, n'a su le composer le moins du monde ; d'interminables digressions le remplissent, les différentes idées se juxtaposent de façon incohérente, ou s'enchevêtrent inextricablement. Mais à côté de ces imperfections, il n'est pas rare de rencontrer un trait joliment tourné, un cri de passion qui donne l'impression d'être sincère, un appel aux armes, pour l'attaque ou pour la résistance, que l'on sent venir du cœur ; enfin, parfois, un peu de vrai sentiment poétique, de véritable émotion artistique, assez rare d'ordinaire dans tous ces chants. La poésie plus récente n'est pas dépourvue complètement de ces qualités, mais elles apparaissent plus rares au milieu de la masse des pièces datant de ces dernières années.

Faut-il en conclure à une décadence rapide de l'esprit poétique chez les Touaregs ? Bien loin de là : mais il en va chez eux comme ailleurs : le temps est un facteur d'élimination nécessaire. Laissons passer quelques années, les mauvaises pièces disparaîtront ; il ne demeurera plus dans la mémoire des hommes que celles qui se distinguent par quelque mérite réel.

Chez les Touaregs aussi, la poésie est liée à certaines circonstances sociales pour lesquelles elle est presque exclusivement faite. Bien souvent, nous l'avons vu, l'activité poétique se manifeste surtout à l'occasion de certaines fêtes, où hommes et femmes se trouvent mêlés. Chez les Touaregs, elle est presque inséparable de l'*ahal*.

L'*ahal* (1) est chez eux — peut être faudrait-il dire : était,

(1) Ce mot vient vraisemblablement de la même racine que le terme d'*izli*, que nous avons vu employé par d'autres groupes berbères pour désigner certains poèmes.

car les nouvelles conditions d'existence nées de la conquête française semblent lui être fort préjudiciables — une institution tout à fait caractéristique : elle a frappé tous les explorateurs qui ont passé par leur pays (1). Chaque jour, ou presque, dans chaque campement, les jeunes gens se réunissent après le coucher du soleil, jeunes hommes non encore mariés, ou ceux dont la femme est loin, jeunes filles, veuves et divorcées, toutes celles qui vivent dans *l'asri*, c'est-à-dire dans la liberté de mœurs. Mariée, la femme touarègue peut être une excellente épouse ; libre, elle ne doit compte de sa conduite à personne ; elle profite largement de sa liberté — le mot *asri* a un sens des plus extensibles — et personne n'y trouve à redire. Les hommes font toilette pour venir : ils mettent leurs plus beaux vêtements ; les femmes apportent violons et tambourins. Point de séparation entre les sexes ; tous se groupent selon leurs affinités. On plaisante, on fait de l'esprit, on tâche de briller aux dépens du voisin, de toutes les manières ; on joue du violon, on chante des vers. Pleine liberté et peu de retenue; les hommes courtisent les femmes, qui leur répondent : elles se laissent volontiers serrer de très près par leurs adorateurs ; plus la cour qui les entoure est nombreuse, plus elles sont fières. La jalousie est peu de mise, ou du moins, il est de mauvais ton de la laisser paraître. Au reste, chacun sait à quoi s'en tenir ; qu'il a peu à espérer, ou que, l'*ahal* fini, il aura son heure. En attendant, les épigrammes voltigent : des luttes s'engagent pour rire, qui rarement dégénèrent en discussions sérieuses : on ne le souffrirait pas dans l'*ahal*. Parfois, une présidente est là, une femme âgée dont le rôle consiste à régler les petites querelles et à imposer des pénitences. Airs de musique et poèmes, amours et plaisanteries se poursuivent ainsi jusqu'à l'heure où les troupeaux rentrent du pâtu-

(1) Cf notamment Benhazera *op. cit.*, p. 6-10.

rage, le moment de la traite du soir, deux ou trois heures après le coucher du soleil.

Les plaisirs de l'*ahal* exercent sur le jeune Touareg une extraordinaire attirance. Fréquemment, d'un campement on se rend à l'*ahal* d'un autre campement, surtout quand il s'y trouve quelque beauté célèbre ; et, à en croire les vers des poètes, l'on n'hésite pas à fournir une très longue course pour assister à l'*ahal* où trône sa bien-aimée. Y briller est la plus grande joie ; y être mal accueilli, l'humiliation suprême. « Femmes, unissez en son honneur les cris de joie aux chants des violons ! » s'écrie-t-on à la fin d'un poème célébrant un héros courageux ; et, au contraire, veut-on flétrir la lâcheté d'un homme, on affirme qu'aucun *ahal* ne le recevra plus.

Pour comprendre le caractère essentiel de leur poésie, il ne faut pas perdre de vue l'importance capitale que tient l'*ahal* dans la vie des Touaregs et dans leur pensée de chaque jour ; ni oublier que ces réunions sont presque la seule occasion dans laquelle se récitent les vers, quel que soit leur sujet. Tel est l'*ahal,* telle sera la poésie : un reflet de ce qu'on y pense, de ce qu'on y dit, de ce qu'on y fait. A l'*ahal,* les femmes sont reines, et accordent à ceux qui les savent conquérir, des grâces plus ou moins marquées, de la plus légère à la plus insigne : leur déclarer son amour ; leur plaire par sa prestance, par son esprit ou par ses exploits ; écarter d'elles tout rival ; l'inspiration de la poésie touarègue est là tout entière : bien rares sont les poèmes — j'entends ceux des jeunes gens — où il la faut vraiment chercher ailleurs. Mais ne songeons pas trop tôt à nos vieilles cours d'amour : la différence est grande. Ces réunions des « chevaliers du désert » sont, sous leur forme courtoise, infiniment plus primitives. Sans doute, les poèmes qui célèbrent la beauté de la femme aimée, sont le plus souvent d'allure fort réservée et presque chaste : le mot cru est une très rare exception : un poète, parlant de celle qu'il aime, affirme de bien jolie façon :

Heureux celui dont la main lui tiendrait
Les tempes et les joues, le visage proche de ses paupières.
C'est l'accomplissement de tout ce qu'on peut souhaiter.

Voilà la façon la plus concrète dont la passion s'exprime. Pour un peu, l'on pourrait croire que toutes ces amours sont pures et platoniques. Hélas ! il n'en est plus ainsi lorsque l'*ahal* s'est dispersé, et les galants chevaliers malmènent volontiers leur dame... Et vienne une brouille, arrive aux oreilles de l'amoureux la nouvelle du mariage de sa belle, ou à celles de l'ami le bruit de quelque médisance, veuille une femme déjà mûre capter le cœur d'un jeune homme, adieu politesse, galanterie, doux langage ; les sarcasmes les plus mordants, les insultes les plus cruelles pleuvent dru sur les dames : nous en verrons toute une jolie série.

***

Un autre fait encore qu'il ne faut pas perdre de vue quand on étudie la poésie des Touaregs, c'est leur nombre extrêmement réduit, et leurs voyages incessants : d'où il résulte que chez eux tout le monde se connaît, non seulement à l'intérieur d'une tribu, mais de tribu à tribu, sur toute l'étendue du Sahara. Rarement la vie d'un homme est aussi strictement liée à celle de tous ses semblables, que chez ces populations nomades du désert : la personnalité de chacun est parfaitement connue partout, et le moindre événement privé, le plus infime incident qui traverse l'existence de l'un ou de l'autre, est en un rien de temps l'objet de toutes les conversations : pour peu que le trait soit plaisant, qu'il prête à la louange, au blâme ou à la raillerie, la poésie s'en empare et les échos de l'*ahal* en retentissent en bien des points. Non seulement chacun est connu, mais encore tout ce qui lui appartient : ses vêtements, ses armes, son méhari. Le violon

même dont se sert une femme, n'est pas un violon quelconque : chacun de ceux dont les cordes résonnent en pays touareg a sa personnalité bien définie : c'est le violon d'une telle, qui ne se confond avec celui d'aucune autre. Qu'on lise seulement les pièces où l'on se glorifie d'avoir repris sur l'ennemi tel violon qu'il avait enlevé au cours d'une razzia.

*
* *

C'est qu'aussi le violon est un des principaux thèmes d'inspiration de cette poésie : sa popularité s'explique par la place qu'il tient à l'*ahal*.

Les poèmes ne se comptent pas, dans lesquels l'auteur évoque l'image de sa bien-aimée tenant le violon, les airs qu'il aime à entendre jouer, ou le regret qu'il éprouve à être loin de l'endroit où elle joue une si douce musique, et sa hâte à courir quand il croit entendre un son de violon dans la nuit ; ou bien le souvenir qu'il en emporte comme un viatique :

Le rezzou part, je prépare mes vivres :
Ce sont l'air du *dernier tiers de la nuit* et celui des *ikedaouaten*.
Tabhaout tient le violon sur ses genoux...

Un thème connexe, et qui prête beaucoup plus encore à de longs développements, est celui du départ pour l'*ahal*. Il comporte de nombreuses descriptions : tout d'abord la monture du poète. On sait le rôle que joue le méhari chez les Touaregs. Il est le fidèle compagnon du guerrier, qui s'attache à lui comme à une personne humaine :

Mais toi, mon chameau blanc, je le pense,
Quel que soit celui de nous qui survivra à l'autre, il en sera fâché.
Je te promets de ne plus jamais mettre la selle sur ton dos.

Et plusieurs fois, nous voyons un poète reprocher en termes cinglants à quelque compagnon d'avoir mangé de

tel ou tel méhari. Mais cette affection s'exprime souvent de façon bizarre et assez précieuse : si le méhari est si cher à son possesseur, c'est bien un peu parce qu'il est la monture qui le conduit au combat, ou qui lui permet de traverser sans peine les solitudes, et, à l'occasion, l'a sauvé de la mort ; mais c'est surtout parce qu'il le conduit à l'*ahal*. Et le poète se plaît à nous le montrer franchissant à une allure vertigineuse montagnes et vallées pour amener plus vite son maître auprès de la bien-aimée. En conséquence, le *Départ pour l'ahal* commence bien souvent par l'éloge du méhari, jaune paille, acajou clair, brun rouge ou gris souris. Ces indications de couleur, un mot sur sa bosse bien remplie — signe de prospérité — et c'est à l'ordinaire toute la description.

Après la monture, l'équipement. L'auteur décrit complaisamment ses armes et ses riches vêtements, sur lesquels il compte pour séduire les beautés de l'*ahal* ; il indique leur provenance, dans quelles occasions il les a achetés, et pour un peu, leur prix. Ce thème de l'auteur sur son chameau, se rendant à l'*ahal* ou auprès de la bien-aimée, est fréquent à en être fastidieux.

Parfois, il s'amplifie, sans gagner beaucoup : le poète énumère les endroits par où il passe. Nous avons vu déjà à quel point la poésie géographique sévit chez les Berbères : c'est alors qu'elle se donne libre carrière : l'étendue de leur pays fournit aux Touaregs une riche matière. Il faut croire, à lire ces itinéraires interminables, que souvent l'amoureux vient réellement de bien loin pour retrouver sa belle ; ou que, plus simplement, il allonge à plaisir le chemin qu'il prétend avoir suivi, pour y introduire le plus de noms possible. Une femme doit être flattée d'apprendre qu'on a passé par tant de lieux différents et fait tant de chemin pour arriver jusqu'à elle !

On en arrive à s'affranchir de ce prétexte. Il n'est plus question de l'*ahal*, et le voyage est traité pour lui-même, ou presque. L'un des spécialistes de cette poésie d'amour

et de géographie, mais non le seul, est Sidi Mokhammed ag Mekhia, des Taïtoq. Voici le sujet de quelques-uns de ses poèmes : ils permettront de juger du genre.

Dans l'un, notre auteur se remémore les femmes qu'il aime ou qu'il a aimées ; il s'imagine qu'il va les retrouver tour à tour, chacune dans son campement. Excellente occasion de parcourir le désert en tous sens pendant plus de quatre-vingts vers ! — Dans un autre, il raconte qu'il a fait un très long voyage, en songeant à une femme. Il décrit combien le voyageur est mal chez les étrangers ; il énumère ses souffrances, et surtout les endroits par où il a passé, et même ceux par où il aurait pu passer : points d'eau, vallées, montagnes défilent avec une désespérante monotonie. Ce sont des pages précieuses pour la toponymie ; mais pour la littérature ?

Il se mêle parfois à tant de géographie quelque préciosité : ces odyssées chères aux poètes touaregs sont fort souvent allégoriques. Ainsi un autre poème, plus court, du même auteur, le montre allant de point d'eau en point d'eau sans parvenir à se désaltérer, jusqu'à ce qu'il arrive enfin à la source qui étanche sa soif : chaque point d'eau, explique le P. de Foucauld, représente une femme ; mais seule la bien-aimée peut éteindre la soif dont brûle le poète.

Si long soit le voyage, le jeune homme, monté sur le méhari rapide qu'il a chanté, vêtu de ses beaux vêtements et muni de ses belles armes, finit par arriver à l'*ahal*. Il est entré, et tout de go est allé s'asseoir auprès de sa bien-aimée, qui lui a fait place, marquant ainsi sa préférence. Et alors, au cours de la soirée, il récite les vers qu'il vient d'improviser, en venant, sur son voyage ; ou mieux, il va chanter sa belle, et célébrer sa beauté. En quels termes ?

C'est d'abord, comme dans la poésie orientale, une abondance de métaphores et de comparaisons. Il en est de tous les genres : animales, végétales, astrales, voire vesti-

mentaires ou comestibles. Elle a le cou de la pouliche, les yeux de l'antilope, la démarche de la gazelle ; elle est comme la lune ou comme l'étoile du matin. Elle a une taille de guêpe, la peau douce comme un pain de sucre, son haleine a le parfum du musc, elle est une datte :

La femme des Isekkamaren l'emporte en beauté sur la lune,
Elle est plus belle qu'une gaine de Gouber suspendue à une selle [de méhari,
Elle est plus belle que des tuniques indigo, des étoffes de soie et [coton multicolores, et des tissus indigo pointillés de blanc.

Ou encore :

Elle est d'une beauté hors ligne, douce de peau, de taille élevée, [ses tresses tombent gracieusement sur ses épaules,
Sa tournure est plus élégante que celle d'un poulain ; sa démar- [che est plus légère
Qu'une antilope qui quitte l'ombre pour aller paître à l'approche [du soleil ;
Elle est plus belle qu'une chamelle blanche qui s'est reposée six [mois.

Aux premiers vers, nous nous laissons entraîner ; nous retrouvons ces images que nous aimons dans la poésie orientale, et en même temps nous croyons sentir une fraîcheur que les poètes d'Orient ont perdue depuis longtemps. Nous nous souvenons que la bien-aimée du Cantique des Cantiques est un lis des vallées, un pommier au milieu des arbres de la forêt ; et que le bien-aimé saute sur les montagnes et bondit sur les collines, semblable à la gazelle ou au faon des biches. Ces images dont use la poésie touarègue ne nous paraissent pas dès l'abord conventionnelles ; toutes se rapportent à la vie du désert ; les termes de comparaison sont les biens qui apparaissent vraiment les plus désirables, donc les plus beaux : animaux bien entretenus, vêtements luxueux, mets rares et doux. Cette tendance à assimiler la femme à ce qui peut être le plus précieux, détermine toute une série de métaphores dont on ne peut comprendre toute la valeur qu'en songeant à l'effroyable sécheresse du désert : ce sont celles qui la comparent à la végétation. Dire d'une femme

qu'elle est un gommier qui s'élève isolé, un palmier, une vigne, nous paraît assez peu compréhensible : dans ces pays brûlés par le soleil, un arbre, un fruit, sont choses précieuses entre toutes : la comparaison prend toute sa valeur. Ou bien, les jeunes femmes sont l'herbe tendre et fraîche qui pousse après la pluie dans le creux des vallées, et l'éclat de leur teint est comparable au reflet argenté que ces prairies prennent aux rayons de la lune. Au contraire, la sécheresse, les cailloux arides, autant de comparaisons défavorables.

C'est ce naturel, cette spontanéité avec laquelle ces métaphores naissent de cette terre, qui les sauvent à nos yeux. Car elles sont devenues dans la poésie touarègue terriblement fréquentes et banales, presque obligées. Elles ne se renouvellent pas, et finissent même par entrer dans la langue. Quand on dit d'un campement qu'il possède une troupe d'antilopes et de gazelles, ou de l'herbe fraîche et abondante, cela signifie que les femmes qui fréquentent l'*ahal* y sont belles et nombreuses.

Ce sont là des comparaisons d'ordre général, qui valent pour toutes les femmes. Mais ne nous attendons pas à trouver plus d'originalité quand le poète nous décrira la beauté de sa bien-aimée et ce qui l'a particulièrement charmé en elle. Il célèbre sa taille élevée, les longues tresses qui descendent sur ses épaules, ses sourcils épais, son teint : de belles couleurs naturelles, rehaussées encore par l'éclat du fard, indigo sur les tempes et les joues, et ocre jaune ; et surtout il admire ses dents. Les dents sont certainement, pour le Touareg, un trait essentiel de la beauté féminine. Elles sont blanches comme le papier, éclatantes comme l'argent et comme l'or ; à chaque instant le poète songe aux dents de sa bien-aimée ; et il arrive souvent dans la poésie, surtout dans la poésie guerrière, qu'on rencontre, en forme d'exclamation, une invocation aux « dents des femmes ! » ou aux « dents d'une telle ! »

Tout cela est bien peu personnel. Ce sont les traits qui

nous permettent le moins de « voir » la femme décrite ; ils sont tout conventionnels, et l'on n'en trouve pas d'autres. Nous connaissons par leur nom toutes les jolies femmes du désert ; nous connaissons leur famille, leurs aventures, leurs amants, voire leur caractère ; malgré les centaines de vers qui célèbrent leur beauté, nous ne pourrions arriver à nous représenter leur figure : leurs traits sont voilés sous le convenu de l'expression et de la métaphore.

S'ils sont incapables de décrire la bien-aimée, les poètes touaregs savent-ils du moins décrire le sentiment qu'ils éprouvent pour elle ? Au milieu de nombreuses poésies bien banales, on trouve quelques belles déclarations d'amour :

> Une chose nullement douteuse,
> C'est que si le tourment de l'amour tuait,
> Par Dieu, je ne vivrais pas jusqu'à ce soir,
> Le soleil ne se lèverait plus pour moi.
> Geggé, ton amour est rude pour le cœur :
> Il a dissous la moelle au dedans de mes os ;
> Il a bu mon sang et ma chair...

Ces souffrances de l'amour sont souvent exprimées, quoique en termes moins pathétiques ; l'amour est comparé parfois au souffle desséchant de l'été — encore une image qui a infiniment plus de valeur au Sahara que chez nous — ; l'un raconte qu'un jour où il faillit périr de soif, c'est à sa bien-aimée qu'il pensait ; un autre affirme que deux jours passés loin d'elle lui semblent des années entières ; beaucoup déclarent que « l'amour les fait mourir ».

Que quelques-uns de ces poèmes soient vraiment sincères, je le crois volontiers; parfois, dans une déclaration, dans les plaintes d'un amoureux repoussé ou délaissé, on sent un mouvement de vraie passion et de douleur réelle ; mais dans la majorité des cas ? Souvenons-nous que l'on « mourait » déjà beaucoup d'amour au temps des Précieuses.

Ce n'est pas au hasard que ce rapprochement me vient à la pensée. Toutes proportions gardées, y a-t-il tant de différence entre les salons des Précieuses et l'*ahal* d'Eberkaou oult Beleou ou d'Amenna oult Oua n Killa ? Dans l'un et l'autre cas, c'est une réunion d'hommes et de femmes, jeunes, les unes coquettes, les autres fats, amateurs de bel esprit les uns comme les autres, chacun cherchant à briller aux yeux de l'autre sexe par son intelligence comme par ses rubans ; comment ne verrions-nous pas éclore naturellement toutes les fleurs de la galanterie, toutes les apparences par lesquelles elle simule l'amour le plus absolu, la passion la plus ardente ? Seulement, les Précieuses et leurs partenaires étaient des civilisés, formés par dix siècles d'austérité chrétienne à dominer les impulsions de leurs sens : ils pouvaient sans grand danger jouer avec le feu. Les Touaregs, plus primitifs, ont de plus puissants instincts, et quand ils jouent à l'amour, il leur arrive de pousser le jeu jusqu'au bout. Mais ce n'est tout de même qu'un jeu, et les partenaires, d'ordinaire, le savent bien. Aussi, ne se jurent-ils jamais un amour éternel : tout au plus dit-on dans les vers : « Jamais on ne m'entendra dire du mal d'un tel ou d'une telle. » En outre, la vraie passion est exclusive : un amour véritable ne saurait guère se concevoir, ainsi est fait le cœur humain, sans une stricte jalousie : sentiment qu'on rencontre bien rarement dans les poèmes d'amour touaregs. La jalousie serait de mauvais ton à l'*ahal*, rapportent les observateurs. L'amour vrai le serait-il donc aussi ? Toujours est-il qu'on voit fréquemment un poète déclarer dans une même pièce son grand amour pour plusieurs femmes à la fois, comme s'il craignait de faire de la peine à quelqu'une en l'oubliant sur sa liste. D'ailleurs, les femmes à l'état d'*asri*, si nous en croyons les vers qu'elles composent, leur rendent bien la pareille, et peuvent dispenser leurs faveurs très généreusement à divers amants.

Car les poésies d'amour des femmes, si elles renferment

parfois quelques traits d'un sentiment plus touchant, sont dans l'ensemble bien semblables à celles des hommes ; la seule différence est qu'elles sont généralement plus courtes. La description du bien-aimé ressemble à celle de la bien-aimée ; il est plus beau que ceci, que cela, qu'une boucle d'oreille, qu'un faon d'antilope des hauteurs (toujours le Cantique des Cantiques) ; il est doux au toucher comme la tige de roseau qui se dresse verticale dans les eaux, brillante et ondoyante ; il est bien habillé — et toujours pas de traits personnels. Il est vrai que du Touareg, on ne voit que les yeux... Au reste, le sentiment s'exprime aussi librement que dans les poésies des hommes, et plusieurs sont de véritables listes de gens que la dame prétend aimer. Serait-ce coquetterie de femme qui désire avoir le plus de monde possible — surtout d'adorateurs — dans son salon ? En tous cas, elle sait bien reprocher leur manque d'éducation à ceux qui ont passé près de son *ahal* sans s'y présenter. Combien nous surprennent après tout cela la prétention d'Eberkaou oult Beleou, à n'avoir point de rivale dans le cœur de son amant, et les vers où le Taïtoq Ahar ag Idder déclare qu'il se fera religieux si Semama et Tehemt se marient ! Mais en a-t-il vraiment l'intention ?

Car un amant est-il délaissé, ou une maîtresse ? On rencontre bien alors dans les vers de certains un mouvement de douleur véritable : il est exceptionnel. D'ordinaire, on se venge en accablant d'injures, et des plus grossières, la dame que l'on couvrait de fleurs, ou l'ami de la veille. Ou bien on se console aisément en déclarant qu'après tout, l'objet de son amour n'était pas si intéressant, qu'on trouvera sans difficulté beaucoup mieux : regretter qui ne vous vaut pas serait indigne de soi. Sa maîtresse se marie-t-elle ? On affirme avec le plus profond dédain qu'elle a épousé un homme de la plus basse extraction, qui ne pourra ni la nourrir, ni l'habiller ; et que d'ailleurs c'est bien ce qui lui convenait.

On lui reproche sa mauvaise foi, son inconstance, en termes virulents, mais non désespérés. Fierté qui pousse à dissimuler aux autres une blessure profonde ? C'est peu probable : entre les lignes, on sent en général beaucoup plus de dépit que de vraie souffrance. Presque toutes ces grandes amours semblent rester à fleur de peau. Il arrive quelquefois, dit-on, que les admirateurs d'une beauté qui va convoler en justes noces tentent de s'opposer par la force à son mariage. Jalousie ? On la comprendrait mal collective. S'il n'y a pas là rite ou lutte pour rire, il faut plutôt y voir le regret de laisser partir de l'*ahal*, c'est-à-dire du domaine commun, une femme qui vivait jusque-là à l'état d'*asri*. — Pourtant, le P. de Foucauld rapporte un cas d'assassinat par suite d'une rivalité d'amour. Il est tout à fait isolé : les Touaregs sont d'heureuses gens. Et la jalousie d'amour était-elle la seule coupable ? C'est ce que nous allons nous demander.

L'un de ces poètes, après son mariage avec une des beautés de l'*ahal*, proclame sa joie en ces termes :

J'ai fait un mauvais coup pour mes rivaux ; ils en souffrent com-
[me des gens qui ne peuvent plus respirer pour avoir trop
[mangé ;
Je suis parti avec l'amour et la beauté ;
Les plébéiens sont restés brûlants de fureur.
Cette bouche de Temennit qui sourit et répand la gaieté est dans
[ma tente, entre mes selles,
Je défie qui que ce soit de la toucher désormais.

Quel étrange amour ! Voilà un amant qui vient d'arriver au comble de ses vœux ; et ce qui le ravit en cette occurrence, ce n'est point la possession de la bien-aimée — il n'en est pas question — mais c'est de l'avoir enlevée à ses rivaux. Et cette pièce est typique, car le sentiment qu'elle exprime n'est pas isolé ; il se retrouve à chaque instant, sous une forme plus ou moins brutale. Certes, l'attrait d'une personne pour une autre, sans autre considération, existe chez les Touaregs comme ailleurs ; et l'amour, tel que nous l'entendons, peut s'y rencontrer.

Mais à lire leurs poèmes d'amour, on a l'impression que bien souvent ce sentiment n'est chez eux qu'une forme spéciale de rivalité. Le désir de l'emporter sur le voisin est un des sentiments fondamentaux de la race : quel champ il trouve là ! Et c'est encore une des conséquences de l'*ahal*. Ailleurs, là où les sexes sont jalousement séparés, et même dans les pays de mœurs libres, mais où l'on cultive moins le bel esprit, où hommes et femmes ne se réunissent pas à intervalles réguliers et rapprochés pour parader, les rivalités d'amour peuvent être aussi vives et plus tragiques : elles sont moins générales et moins factices. Quand deux champions touaregs se livrent un combat singulier pour une femme, que désirent-ils le plus : conquérir l'enjeu ou battre l'adversaire ? La victoire, je le crains bien, a plus d'attraits pour eux que ses conséquences. Quand ils aiment une femme, ils font trop souvent l'effet de l'aimer moins pour elle-même que contre quelqu'un ou contre tous. L'*ahal* est un perpétuel combat; comme les femmes y sont les juges, il s'agit de briller à leurs yeux : la récompense tangible vient par surcroît. On ne la dédaigne pas, loin de là ; mais, au fond, elle n'est peut-être pas l'essentiel.

Pour réussir dans cette lutte, le plus simple et le plus profitable est de briller aux dépens d'autrui : on s'élève à la fois, et l'on abaisse l'adversaire ; l'épigramme est un genre extrêmement en honneur. Au nombre des pièces satiriques, on peut juger de la place que tiennent les rivalités personnelles dans la vie des Touaregs.

Atakarra et Elghalem ag Amejour, bons poètes l'un et l'autre, passaient leur temps, nous rapporte le P. de Foucauld, à s'envoyer des épigrammes. Un jour, l'*amenokal* Ahitaghel ag Biska les mit en présence et les pria de lui réciter, en se donnant la réplique, les épigrammes qu'ils avaient composées l'un contre l'autre. La séance commença au coucher du soleil et ne se termina qu'à l'aube. Les deux poètes étaient amis ; il est permis de croire que

toutes ces épigrammes n'étaient pas très méchantes. Et de fait, l'épigramme touarègue n'est pas forcément virulente. On se gausse, sans malice, du camarade à qui est arrivée une aventure fâcheuse ou ridicule : qui est tombé de chameau, par exemple, ou n'eut pas l'estomac solide ; on adresse à un ami, pour un forfait que l'on enfle plaisamment, d'innocentes menaces. Mais toutes les épigrammes n'ont pas ce ton-là. Plus acerbes déjà, et aussi plus intéressantes, sont celles où l'auteur prend à parti quelque compagnon coupable d'avoir manqué à l'une des règles fondamentales de la société : en premier lieu, à la solidarité. Rien, mieux que ces épigrammes, ne pourrait faire ressortir à quel point les Touaregs se sont rendus compte de l'absolue nécessité où ils se trouvent de pratiquer cette vertu plus strictement encore que les autres populations berbères, chez qui elle est si fort en honneur. Au désert, en effet, l'homme est en lutte perpétuelle contre une nature hostile. Il est à chaque pas exposé à des dangers auxquels, isolé, il lui est impossible de se soustraire ; et comme il appartient à une race belliqueuse, les périls qui viennent des hommes s'ajoutent à ceux de la nature. Aussi les moindres manquements à la solidarité sont-ils fautes graves. On flétrit l'homme qui reçoit un hôte à contre-cœur ou sans grands frais, celui qui cache des provisions pour ne point les partager. En campagne, un guerrier que ses compagnons ont laissé emmener prisonnier sans pouvoir le dégager, s'en prend vivement à eux. Ce sentiment est poussé si loin que quand, lors d'un rezzou, un guerrier abandonne les siens pour aller faire ses affaires, il est frappé de déshonneur, non pour sa lâcheté, mais pour avoir refusé de prêter son aide à ses compagnons. C'est dans ces sortes d'épigrammes aussi que se marquent l'amour du Touareg pour sa vie si dure et son dédain pour le sédentaire, l'habitant des maisons qui sait seulement moudre du grain et tenir la marmite sur le feu.

Un degré de plus encore, et ce sont les épigrammes pro-

voquées par les rivalités personnelles, rivalités d'amour ou autres : chez ce peuple impulsif, elles peuvent atteindre une grande violence. L'épigramme, dès lors, ne cherche même plus à être spirituelle : ce ne sont que des vers d'insultes, mêlées de menaces et de défis ; le mépris réciproque des adversaires s'y affirme en termes dédaigneux qui n'épargnent ni leur moral ni leur physique. Les femmes ne sont pas à l'abri de pareilles épigrammes, qui ne s'adoucissent pas pour elles, mais restent d'une violence qui nous surprend parfois et nous choque. La femme, jadis une gazelle ou une pouliche, à l'haleine embaumant le musc, devient une « femme à tête de mouflon... à odeur de punaise... », un « hérisson fardé d'ocre jaune » ;

Sa bouche est large comme un bateau,
Large comme un bât de chameau dont les bois sont disjoints,
Large comme les trous d'une natte dont les brins sont cassés.

Elle reçoit bien d'autres insultes encore, que je n'oserais écrire. Et nous nous croyions tout à l'heure dans le salon d'Arthénice ! L'*ahal* a d'étranges retours. Car si l'on cherche bien, tout cela vient encore de lui.

*
* *

Passons maintenant aux poésies de guerre. Là, semble-t-il, l'*ahal* ne doit être pour rien. L'amour de la bataille, du pillage ou de l'indépendance devrait suffire à inspirer la verve d'une population aussi belliqueuse, et aussi avide de sa liberté. Mais non ; s'il est des poèmes inspirés par la lutte toute seule, la préoccupation de l'*ahal*, le regret qu'on en a et le désir d'y briller jouent encore un rôle capital dans la plupart des poèmes guerriers.

Cette préoccupation ne disparaît que dans les grands dangers nationaux : invasion du territoire par un ennemi plus puissant survenu à l'improviste, enlèvement des

troupeaux et des campements, fuite éperdue et dispersion dans tout le désert. On ne songe plus à l'*ahal* ; mais dans des conjonctures aussi graves, on fait toujours des vers. Malheureusement, ils ne sont guère au niveau des événements : ce sont de courtes pièces, où le poète ne sait pas s'élever jusqu'aux grands sentiments. La lutte à outrance est prêchée en termes presque prosaïques ; de même la fidélité aux chefs. Ce sont des plaintes, des espoirs de revanche sans grande envolée. Du moins les poètes touaregs ont-ils le mérite de la franchise : ils reconnaissent très loyalement les défaites, souvent même les causes de la défaite, et en particulier leur propre manque de discipline. Mais l'expression la plus caractéristique de ces poèmes de guerre, plutôt que dans les grands événements nationaux, nous la trouverons dans le récit des petites expéditions entreprises couramment contre telle fraction ennemie ou tel peuple étranger.

Ce qui frappe avant tout dans ces poèmes, qui sont presque uniquement descriptifs, c'est la petite place que tient le récit du combat, et d'ailleurs l'incapacité manifeste des poètes à le décrire. Par contre, nous allons y retrouver toutes les préoccupations personnelles, et en particulier celles de l'*ahal*.

Les préliminaires occupent une place énorme. Parfois, l'auteur expose les motifs, surtout personnels, qu'il avait de prendre part à l'expédition ou de désirer la défaite de l'ennemi. Puis un regret de quitter le campement, parce que c'est là que sont les beautés dont l'absence lui cause une douleur cuisante. Ajoutons que cette douleur littéraire est réciproque ; les femmes, dans les poésies qu'elles composent, affirment que leur esprit accompagne le guerrier parti en rezzou. Mais ce guerrier trouve une consolation à décrire longuement son méhari, ses vêtements et ses armes, bouclier, javelot, fusil — chaque pièce de l'équipement a son tour — ; et plus longuement encore le

chemin parcouru : nous retrouvons ici l'amour de la poésie géographique. Le poète note chaque endroit par où il est passé, en donne le nom, indique la nature du terrain. Tout cela sans trop se préoccuper de ses compagnons : toujours l'inaptitude à décrire un ensemble ; on croirait qu'il était tout seul dans ce rezzou. Enfin, l'on arrive à proximité de l'ennemi : nouvelles longueurs pour expliquer minutieusement où et comment on l'a rencontré, et les dispositions prises. On se bat ; et maintenant, après ces longs préambules, nous attendrions une belle description de bataille : quelques vers très brefs, très semblables dans toutes les pièces, et c'est tout. Quand le poète a mentionné d'un mot le jeu des javelots et celui des épées ; quand il a affirmé que la poudre parle et que les hommes tombent en grand nombre, il a tout dit :

Je tins mon bouclier contre mon visage ; j'allai à l'ennemi,
Les javelots tombèrent sur nous,
Comme une pluie d'orage accompagnée de tonnerre ;
Enfin, les maudits tournèrent le dos.

Voilà une description de combat tout entière : qu'on ne la croie pas particulièrement brève, elles sont toutes ainsi. C'est toujours de lui et de lui seul que parle l'auteur; d'un combat, il est incapable de décrire autre chose qu'une impression personnelle ; il ne saurait montrer qu'il fait partie d'un tout et qu'il s'en rend compte. Pas de grands cris de guerre ; mais il lui arrive parfois de retrouver les plus belles images antiques :

Les javelots si drus qu'ils formaient une tente au-dessus de nos [têtes.

Au reste, le guerrier est, au combat, généralement brave, malgré quelques défaillances. De l'Islam il n'a presque rien pris, sauf parfois le Qoran comme amulette ; mais il en a retenu le fatalisme. Rien ne sert de se cacher dans la bataille ; celui-là y reste, dont le temps est terminé, et celui-là seul : pensée qui revient souvent.

C'est ensuite le retour. La victoire s'exprime d'ordinaire de manière très digne. La satisfaction est vive, mais calme, et parfois comme contenue. Par contre, on affirme hautement sa joie de revenir vers les femmes, à qui il est rare qu'on n'adresse pas une pensée en terminant un poème de ce genre. Chacun fait diligence, et s'efforce de devancer ses compagnons, pour être au campement le premier messager de la bonne nouvelle. Ce qui nous vaut parfois une nouvelle tranche de géographie.

Mais ce n'est pas seulement dans ce souvenir aux femmes et dans cette hâte du retour, que se marque l'influence des coutumes galantes chères aux Touaregs. Quand l'auteur décrit avec minutie son bel équipement, ou les coups qu'il a portés, en exagérant complaisamment, au besoin, son rôle dans la bataille, il est permis de supposer qu'il songe à l'*ahal* et qu'il espère bien, en vantant ses prouesses, en recueillir la récompense. Même, il sait se faire valoir aux dépens des autres, car il n'hésite pas, en passant, à décocher une épigramme contre tel qui ne fit pas partie de l'expédition, tel qui se cacha lors du combat, ou telle fraction qui se montra peu brillante. Les rivalités personnelles ne s'oublient pas dans la joie du succès.

Tels sont ces poèmes de guerre. A de petites différences près, tous sont faits sur le même modèle. On dirait que chez ce peuple, il se constitue petit à petit, pour les poèmes de guerre, une sorte de canon immuable, comme celui qui finit par régir les qasidas de la poésie arabe. Tristesse de quitter les femmes, description de l'équipement et du chemin parcouru ; le combat, joie de la victoire et surtout du retour ; invocation aux femmes que l'on va retrouver ; autant d'éléments pour ainsi dire obligés.

On se demande alors comment cette poésie guerrière, si semblable à elle-même en toutes circonstances, peut être le principal moyen par lequel les Touaregs gardent le souvenir de leur histoire. C'est que, si par eux-

mêmes ces poèmes ne sont en rien des documents d'histoire, c'est à leur propos qu'on se remémore les événements passés : on se souvient des circonstances dans lesquelles ils furent composés; on sait que telle description de combat se rapporte à la lutte contre les Chaânba, et telle autre, bien semblable à nos yeux, à la lutte contre les gens de l'Aïr. Un poème célèbre entraîne avec lui bien des souvenirs historiques ; il n'est pas une page d'histoire, mais une occasion d'histoire. Un événement surtout a marqué dans la poésie des Ahaggar : c'est la longue guerre qu'ils soutinrent, voici un demi-siècle, contre les Ajjer. Elle eut des péripéties diverses : un succès en marqua le début, puis ce fut une série de revers très sérieux qui mirent les Ahaggar dans une situation critique, jusqu'à ce qu'enfin ils purent reprendre le dessus. Nous en pouvons suivre chaque phase ; car il reste encore de nombreuses épigrammes que s'adressaient, comme les héros d'Homère, les guerriers adverses — tout le monde, je le répète, se connaît au désert — ; il reste des appels à la lutte à outrance, qu'on sait avoir suivi telle retentissante défaite ; ou des chants de triomphe qui correspondent à telle victoire. Et puis, un beau jour, poèmes et souvenirs historiques disparaîtront ensemble de la mémoire touarègue ; et d'autres, moins anciens, les remplaceront.

Or, ces dernières années, un événement sans précédent s'est produit pour les Touaregs : le contact que ce peuple a pris avec les Français, au nord comme au sud, au Soudan et au Sud algérien, et la soumission à laquelle ils ont dû se résoudre. Depuis 1900 surtout, ces contacts ont été fréquents, et parfois brutaux; les missions, armées ou non, se sont succédées à travers le Sahara : et de durs combats se sont livrés, comme celui de Tit (1902), qui fut pour les Touaregs une des plus sanglantes journées qu'ils connurent jamais.

Les plus récents poèmes recueillis datent de 1906 ; il

y avait peu de temps encore que les Français étaient dans le pays. Aussi y trouve-t-on trace des légendes qui couraient sur eux, et qui n'ont pas dû tarder à se dissiper ; notamment, l'idée que les Français enlevaient les femmes pour les donner à leurs soldats inspire toute une série de poèmes, dans lesquels le guerrier affirme à sa bien-aimée qu'il la protégera jusqu'à la mort : voilà encore que les thèmes d'amour s'introduisent dans les thèmes de guerre.

Avant l'époque où les colonnes françaises s'engagèrent dans leur pays, les combats entre eux et nos soldats ou nos partisans avaient été assez rares. Le désastre de l'expédition Flatters a laissé peu de traces. Il est vrai que le colonel fut massacré chez les Ajjer, dont le P. de Foucauld n'a pu recueillir qu'un très petit nombre de poèmes. Une expédition malheureuse contre les Chaânba soumis, en 1887, au cours de laquelle plusieurs Taïtoq faits prisonniers furent emmenés en France, puis relâchés, ou s'évadèrent d'Algérie, a laissé un souvenir assez profond. Quand nous pénétrâmes plus avant, il se forma naturellement deux partis : l'un, reconnaissant notre force et nos bonnes intentions, préconisa la soumission : c'était celui de Mousa Ag Amastane, aujourd'hui amenokal des Ahaggar et notre fidèle allié ; l'autre prêcha la résistance à outrance. Naturellement les poésies se croisèrent nombreuses : défis, menaces, accusations de lâcheté ou de folie ; toutes les injures ordinaires en pareil cas. Mais rien de vraiment marquant dans toute cette littérature, même chez ceux qui se déclarent prêts à s'enfoncer jusqu'au cœur du désert pour échapper à la domination étrangère. Le passage de la mission Foureau-Lamy, le combat de Tit, la tournée de police Guilho-Lohan, les opérations du colonel (depuis général) Laperrine, tout cela passe dans des vers souvent nombreux, surtout sur le combat de Tit, mais nullement remarquables : on aurait lutté contre une fraction voisine, que rien n'aurait

été différent. La lutte contre les Ajjer avait inspiré jadis des vers plus vibrants. Seul, quelques années plus tard, alors que la soumission était chose faite, un tout jeune homme, Elou ag Boukheïda (né en 1890), malgré la gaucherie de son talent encore inexpérimenté, fut inspiré par un peu de vrai sentiment patriotique. Ce fut à l'occasion de la tournée du capitaine Dinaux et du lieutenant Chlor, occupés à faire le relevé topographique (1905) : on sait au surplus que les Berbères sont franchement hostiles, comme beaucoup de peuples primitifs, à ce qui peut ressembler à un recensement. Le poète souffre de voir les lieux *des anciens campements et de l'ahal*, couverts de Chaânba, d'Arabes, et de « païens qui ne tiennent pas en place » :

Je pleure, je sanglote, je répands des larmes,
Je ne puis rien ; si seulement j'avais des compagnons
Nombreux, je les attaquerais au milieu de leurs bagages et de [leurs tentes...

« Marchez contre eux ! Ils n'auront pas l'aide de Dieu, car ce sont des païens. C'est l'occasion de gagner le ciel !... »

Ces cris, dès 1905, étaient rares, et sans grand écho. Mais quand les Touaregs entrent en rapports pacifiques avec nous, dans nos manières de faire, bien des choses les étonnent, qu'ils ne comprennent pas... Témoin, cette mésaventure qui advint à l'un d'eux sur le Niger :

J'achetais des grains à la mesure à Gao, à une heure de l'après-[midi,
Des soldats sont venus à moi,
Ayant à la main « ceux du colonel (Flatters, les carabines Gras [1874) », m'interrogeant,
Et me demandant de leur payer le droit d'octroi, mes amis.
Je suis parti, sans leur répondre un mot ; ils ont été tout étonnés.
[Ma vie se passe auprès des violons,
Jamais Fedâda n'entendra dire que j'ai payé un impôt.

Un autre compose une petite pièce sur les fouilles préhistoriques que fit M. E. F. Gautier. Encore une chose,

évidemment, qu'ils ne comprennent pas. Maintenant, il serait intéressant de connaître celles qui n'ont pas manqué d'être faites sur le P. de Foucauld lui-même. Dans celles-là, les Français ne seront pas maudits...

*
* *

Et l'inspiration religieuse, que nous avons vu animer parfois les poètes du Sous ? Jusqu'ici nous ne l'avons guère rencontrée. Elle est en effet bien rare, et c'est fort explicable. Comme tous les Berbères, les Touaregs se disent musulmans ; mais la foi est chez eux plus que tiède. Ils vivent en vrais païens : leur poésie est celle de païens. Chez les Taïtoq, la pensée de Dieu revient un peu plus souvent que chez les autres ; mais on est stupéfait, tant la chose est inaccoutumée, d'entendre un de leurs poètes affirmer, comme fait Sidi ag Akeraji, qu'il aime profondément une jeune fille, et que s'il ne peut l'épouser, il ne cherchera pas ses faveurs, car il entend rester un musulman vertueux.

L'amour divin n'apparaît guère d'ordinaire, ou bien mêlé étrangement à l'amour humain. Ainsi, dans les longs poèmes de Mousa ag Amastane, infiniment plus religieux que la plupart de ses compatriotes, la louange du Créateur s'enchevêtre de la façon la plus désordonnée avec l'éloge d'Amenna oult Oua n Killa ou de Dassin oult Ihemma. Ou même la reconnaissance de la créature envers Dieu devient un prétexte à une nouvelle débauche de poésie géographique : gloire à Celui qui a créé pour les hommes, tel, tel et tel point d'eau, telle et telle ville, telle et telle montagne. Une fois de plus, toute la toponymie saharienne passe devant nos yeux. — Mais les Touaregs, fussent-ils beaucoup plus religieux qu'ils ne le sont, pourraient-ils prendre les louanges de la Divinité comme sujet de poèmes, qui, même s'ils ne sont pas composés pour l'*ahal*, sont destinés à être récités surtout là ? Ces

réunions sont à l'opposé de l'inspiration religieuse, et formellement contraires aux règles musulmanes si sévères sur la séparation des sexes ; les seuls sujets qui y peuvent trouver succès sont ceux où la galanterie tient quelque place, ou du moins ceux qui n'éveillent pas, dans une réunion joyeuse, des sentiments aussi intempestifs.

*
* *

Telle est cette poésie des Touaregs, dans son ensemble originale, mais trop souvent semblable à elle-même. Défaut que rendait à peu près inévitable le rôle proprement social qu'elle est encore appelée à jouer chez ce peuple, où elle est demeurée un champ ouvert à tous, mais un champ borné par d'étroites limites, qui sont celles de l'*ahal*. Et pourtant, malgré tout ce qu'on y trouve de convenu, nous sentons que cette poésie n'est pas encore trop artificielle, et reflète assez fidèlement l'esprit et la vie du peuple qui la compose. C'est de la poésie du désert, faite par une population pour qui le désert est une patrie très dure, mais toujours aimée. Ce sentiment ne s'exprime pas souvent ; mais il est peut-être celui qui inspire les vers les plus prenants. Je ne voudrais pas terminer ce chapitre sans en citer quelques-uns d'un homme qui fut vraiment, celui-là, un grand poète, Atakarra (mort en 1900). Nul ne sut, comme lui, trouver les mots qui peignent les rigueurs de sa terre natale, et en même temps le lien indissoluble qui unit l'homme à cette nature marâtre ; parfois même, on devine chez lui comme une prescience de l'harmonie universelle .

Sécheresse :

Les sacs sont légers, les chèvres sont sèches,
Vient un pauvre, il s'asseoit sur les talons,
On n'en a nul souci : qu'il meure de faim s'il le veut !
La sécheresse pèse sur le pays comme le mont Oûdan ;
Elle se lèche les lèvres de satisfaction, elle ne recule pas d'un pas;

Elle veut nous ôter jusqu'à nos voiles de visage,
Et nos pantalons, et nous empêcher d'aller à l'*ahal*.
Les chamelles et les chameaux d'un an sont arrêtés aux lieux
[où ils sont, tant ils sont épuisés ;
Les chameaux s'arrêtent en plein désert, sans pouvoir avancer,
[de faiblesse ;
Qu'arrivera-t-il, à plus forte raison, aux petits des vieilles chè-
[vres,
Qui, à grand' peine, déplient leurs articulations pour marcher ?

Le désert, depuis longtemps, est mon amie,
Je le taquine, il est ma cousine,
Au pied du mont Aïeloum, il m'a pris en tête à tête,
Il m'a dit : « Je ne dévorerai pas mon amie ! »

Je suis entre la vallée de Mihet et le mont Azir en Fad.
Les animaux sauvages du désert me jouent du violon dans la
Moi aussi, je leur dis des vers, et ils m'écoutent. [nuit ;

De tels vers ne suffisent-ils pas à illustrer toute une litté-rature ? (1).

---

(1) Khamid ag Afiser dit Atakarra (1825-1900) passe d'ailleurs chez ses compatriotes pour l'un des meilleurs poètes. Il ne se borna pas aux poèmes de ce genre. Il fit des épigrammes, chanta la lutte contre les Ajjer, et, comme tous, composa des poèmes d'amour. Il sut même, en cela, renouveler de façon heureuse certaines images usées. Ainsi cette déclaration d'une belle allure :

J'étais dans la vallée d'Azrou, en amont et près de Tehak,
Quand je vis des dents scintiller
Dans la vallée d'Agou où elles resplendissaient :
C'étaient celles de Tehououa, je les ai reconnues,
Tehououa, belle comme la lune, quand celle-ci fait miroiter les
[herbes des Ihahan-Gennin.

LA POÉSIE DES KABYLES

Nous connaissons près d'un siècle de poésie kabyle : le recueil d'Hanoteau, qui parut en 1867 (1), contient, à côté de pièces alors actuelles et aujourd'hui déjà anciennes, toute une série de poèmes qui remontent au temps de la prise d'Alger, et même au-delà. Un siècle entier d'histoire littéraire, et surtout de littérature orale, c'est une période déjà considérable, principalement quand nous avons tout lieu de croire que l'évolution fut infiniment plus rapide dans le courant de ce siècle que dans plusieurs siècles précédents réunis. Il s'y produisit en effet toute une série d'événements à la fois politiques et sociaux, les plus importants depuis l'arrivée de l'Islam, et la poésie en subit vivement le contre-coup.

***

Telle que nous la voyons dans le recueil d'Hanoteau, la poésie kabyle, tout en possédant ses caractères particuliers, apparaît bien de la même famille que la poésie des autres groupes berbères. Elle est déjà assez avancée : si la prosodie n'a pas encore toute la rigueur et toute la richesse de la prosodie touarègue, elle semble cependant obéir à des règles déjà étroites.

Les poètes ont bien aussi — ou du moins avaient —

(1) *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, Paris, 1867.

le caractère des poètes professionnels que nous avons trouvés ailleurs. Ils étaient, dit Hanoteau, de deux sortes : « Les premiers, connus sous les noms de *ameddah* ou « *fecieh'*, ne sont pas sans analogie avec les anciens bar- « des. Comme eux, ils chantent les louanges de Dieu, les « exploits des guerriers, les luttes de la tribu, la gloire « ou les malheurs de la patrie. Ils savent aussi, au besoin, « flétrir les hommes qui ont manqué à leurs devoirs « envers le pays, et ne ménagent les reproches et les sar- « casmes ni aux personnes, ni même aux villages et aux « tribus... Cette catégorie de poètes chanteurs jouit d'une « grande considération parmi les Kabyles. Mêlés active- « ment aux affaires du pays, ils ont place au conseil, et, « bien reçus partout, ils sont traités comme des hôtes de « distinction... Ils parcourent habituellement le pays à « l'époque des récoltes. C'est la saison des collectes abon- « dantes. Les Kabyles sont trop pauvres pour donner de « l'argent, mais ils se dessaisissent volontiers d'une partie « des produits de leurs champs en faveur de leurs poètes « favoris. Beaucoup de villages, et même des tribus en- « tières, leur font des cadeaux annuels qui prennent, avec « le temps, le caractère de véritables pensions, prévues « au budget des dépenses de la communauté... Ces chan- « teurs ne font usage, pour accompagner la voix, que du « tambour de basque, avec lequel ils indiquent eux- « mêmes le rythme. Quelquefois, ils sont suivis d'un ou « plusieurs musiciens qui, après chaque couplet, jouent « une espèce de ritournelle sur la flûte en roseau.

« Les chanteurs de la seconde catégorie sont appelés « *tebabla* (tambourineurs). Ce nom, dérivé de l'arabe « *tebel* (tambourin), leur a été donné parce qu'ils voya- « gent ordinairement avec une petite troupe de musi- « ciens qui les accompagnent avec le tambourin et le « hautbois. Ces musiciens sont aussi quelquefois en « même temps danseurs. Les *tebabla* sont de véritables « compagnons de la gaie science. Laissant de côté le

« genre sérieux, ils chantent l'amour et la gaîté. Sans « eux, pas de fête kabyle qui soit complète. Les jeunes « filles en se mariant, stipulent qu'ils viendront égayer « la noce, et un homme riche qui réunit ses amis à l'oc- « casion de la naissance d'un fils, d'une circoncision, « d'un mariage, baisserait dans l'estime de ses conci- « toyens, si sa maison ne retentissait pas, pendant plu- « sieurs jours, de leurs chansons. Très recherchés pour le « plaisir qu'ils procurent, ils sont cependant loin de jouir « de la même considération que les chanteurs sérieux. La « légèreté de leurs chansons, les danses lascives aux- « quelles elles donnent prétexte, font regarder leur pro- « fession comme contraire à la morale... Ils forment donc « dans la société une classe à part, exclue de la direction « des affaires publiques, et reléguée au même niveau que « les bouchers, les mesureurs de grains, et autres gens « de métiers réputés vils. » (1).

J'ai tenu à citer presque en entier ce long passage d'Hanoteau, parce qu'il nous représente un état de choses qui n'existe plus aujourd'hui. S'il reste quelques vestiges des *tebabla*, les *ameddah* ont entièrement disparu : la grande poésie n'est plus guère composée par des professionnels qui en vivent : elle est devenue, nous le verrons, beaucoup plus intime. Mais au milieu du siècle dernier, le genre de vie des poètes kabyles était assez analogue à celui des poètes sousis.

Ces anciens *ameddah* kabyles jouent donc un rôle social évident. Peut-être Hanoteau a-t-il un peu forcé leur importance politique. Il reconnaît lui-même qu'ils suivent l'opinion publique beaucoup plus qu'ils ne la dirigent. Pourtant, le don poétique apparaît chez eux comme une sorte de *baraka* ; on les écoute comme on écoute les marabouts ; leurs tournées d'automne prennent l'allure

(1) Hanoteau, *op. cit.*, p. VII-X.

des tournées maraboutiques. Comme les marabouts, ils se croient des droits supérieurs à ceux de leurs concitoyens; comme eux, ils sont vindicatifs et lancent leur malédiction contre ceux qui font mine de ne pas reconnaître suffisamment ces droits.

Car, à en juger par leurs œuvres, les relations des poètes avec les villages sont diverses. Ont-ils été bien accueillis : ils n'ont pas d'épithète trop laudative. Ils chantent les faits qui sont à l'honneur du village, les amplifient au besoin, passent en revue chacun de ses habitants en leur décernant les éloges les plus vifs, trouvant pour eux les plus flatteuses comparaisons, et appelant sur leurs têtes les bénédictions de Dieu. Au contraire, la collecte n'a-t-elle pas été fructueuse, ne leur a-t-on offert qu'un maigre festin — chose qui ne se pardonne pas en Kabylie — c'est une bordée d'injures, et des plus virulentes. Le village est un village de lâches, de juifs ou de femmes; ses habitudes, son industrie, s'il en est une, sont tournées en ridicule. L'homme qui a mal reçu le poète subit les plus sanglants outrages, et les siens ne sont point épargnés : sa femme est bavarde, acariâtre, repoussante, pis encore ; ses enfants, laids et difformes, sales et répugnants; ses proches reçoivent chacun leur compte. Ces injures sont interminables ; on les croit finies, et voilà qu'elles redoublent : le poète ne lâche pas volontiers ses victimes; les termes les plus orduriers ne l'arrêtent pas. Et c'est vraiment un châtiment terrible. Car la malignité kabyle est grande : c'est le pays des rivalités de village à village, de tribu à tribu. Un groupement est-il étrillé de cette sorte ? Nulle chanson n'obtient un tel succès auprès de ses voisins ; les vers s'en répètent à satiété ; ils s'incrustent dans toutes les mémoires; l'on ne manque pas une occasion de s'en divertir. Comme il est difficile ensuite de revenir sur une réputation aussi bien établie ! Ainsi, en d'autres points de l'Afrique du Nord, aujourd'hui encore, après des siècles, on répète, pour la plus grande

confusion de beaucoup de villes, les dictons d'un Sidi Ahmed ben Yousef. De tout temps, et dans bien des pays, les premiers poètes ont eu cette arme terrible entre les mains, et s'en sont servi.

Mais de ce poète morigéneur est peut-être sorti, peu à peu, le poète moraliste. On avait coutume déjà de l'entendre distribuer le blâme et la louange : on lui en reconnaissait — par force — le droit. De là à lui donner mission de formuler les préceptes divins, les règles de conduite pratiques, il n'y a qu'un pas. Seul, le poète sait leur donner cette forme brève et expressive qui se grave si aisément dans les esprits simples. Dans les vers des Chleuhs, nous avons déjà trouvé quelques préceptes de morale, mêlés à des réflexions de philosophie pratique. Mais nulle part, en pays berbère, on ne retrouve autant que chez les Kabyles des poésies qui sont de véritables contes moraux. Ainsi le poète Mohand-ou-'Aïsa raconte (1) une longue histoire dans laquelle il montre comment les perfides paroles d'un esclave noir amenèrent une femme à douter de la fidélité de son époux, celui-ci à tuer sa femme, et les parents de celle-ci à le mettre à mort à son tour. Et le poète termine par ces conseils :

« Homme réfléchi, médite ce chant ; — ce que j'ai dit, tiens-le pour vrai. — Ne cède donc pas à la bienveillance ; — celui dont la parole n'est pas sûre, repousse-le. »

La morale après l'histoire, rien n'y manque. Le succès de cette pièce fut grand parmi les Kabyles, puisque c'est l'un des plus anciens textes que nous possédions; à l'époque où il fut recueilli, il s'était conservé oralement depuis déjà plus d'un demi-siècle. Le genre plaît aux Kabyles.

(1) Hanoteau, *op. cit.*, p. 232-241, et aussi Ben Sedira, *Cours de langue kabyle*, p. 389-393.

Bonnes ou mauvaises, les pièces faites sur ce modèle ne sont pas rares.

Quant aux recueils de préceptes, ce sont en somme des suites d'*izlan* composés par tel ou tel poète, réunis ou non par lui-même à l'aide d'un lien très lâche, tel qu'une numérotation. Les uns déplorent les malheurs du temps présent, la disparition des vieilles vertus qui étaient l'honneur et la sauvegarde des Kabyles ; les autres, plus nombreux, sont des règles de conduite essentiellement pratiques, et d'une philosophie en général moyennement élevée :

« Celui qui ne peut lutter, — qu'il patiente, c'est le mieux ! —
« L'homme sensé veille sur lui-même ; — l'imbécile attend qu'il
« soit couvert de honte, pour ouvrir les yeux. » (1).

Septième sentence (de Mohand Agaoua). — « Le bien que nous « faisons n'est qu'un prêt ; — celui qui sème dans une bonne « terre retrouve ce qu'il a semé ; — il lui en est tenu compte « chez les honnêtes gens. »

.....Dix-neuvième sentence. — « Celui qui rend un service et le « rappelle sans cesse, — tout le bien qu'il fait est non avenu ; — « c'est le jugement qui lui manque. »

Ces sentences sont fort appréciées. Elles se retiennent facilement, et expriment, sous une forme à peine imagée quelquefois, des vérités accessibles à tous, et dont chacun a pu apprécier la justesse, quitte à ne pas les mettre en pratique. Au reste, ce ne sont guère les poètes qui les inventent : tout au plus leur donnent-ils cette forme concise ; elles font partie du patrimoine commun de l'esprit kabyle.

⁂

Si l'amour et la femme tiennent dans la poésie kabyle une place plus restreinte que dans la poésie touarègue,

---

(1) Hanoteau, *op. cit.*, p. 245.

(2) *Ibid.*, p. 258 et 263.

leur rôle est cependant assez important. Mais l'amoureux chante les beautés de sa belle sans les décrire d'une manière plus précise que l'amoureux touareg. Pour s'exprimer, le sentiment, quelque sincère qu'il soit, emprunte les formes les plus conventionnelles, les plus fixées par l'usage. Les mêmes clichés reviennent immanquablement. L'un des plus fastidieux — et pourtant l'image n'est pas déplaisante en elle-même — c'est celui du message dont le poète charge le pigeon : « Oiseau, prends ton vol, cherche ton chemin par les airs, va te poser sur le sein d'une telle et dis-lui..... » Le message est toujours la même déclaration d'amour, et toujours semblable la description de la destinataire. Cette image du pigeon, messager d'amour, est devenue tellement une simple formule, que souvent le poète ne prend même plus la peine de l'exprimer d'une manière explicite: une allusion parfaitement claire, parce que tout le monde sait de quoi il s'agit, sinon terriblement obscure, lui suffit. Et le pigeon a fini par envahir toute la poésie, même la poésie de guerre, où, pourtant, il n'est jamais question d'amour (1).

Mais une chose, dans cette poésie, est à noter. Il n'est peut-être pas un ouvrage où cette idée, chère à bien des théoriciens européens, de l'infériorité dans laquelle serait tenue la femme berbère, du véritable esclavage qui serait son lot, soit aussi explicitement soutenue que dans l'étude d'Hanoteau et Letourneux sur la Kabylie et les coutumes kabyles. Or, à lire les poésies recueillies par Hanoteau lui-même, on s'aperçoit bien vite, là comme partout où la femme apparaît dans la littérature berbère, que

---

(1) Il existe dans le recueil d'Hanoteau toute une série de pièces où l'image conventionnelle devient fort confuse. Ce sont toutes celles qui commencent par « *l'alam ichoudd*... : l'étendard a été levé... », où l'auteur montre comment, la guerre et la neige coupant les chemins, il a recours au pigeon pour porter son message.

son rôle réel est loin de correspondre à ce rôle effacé que nous lui attribuons. Pourrait-on trouver plus nette consécration de son importance comme maîtresse de maison, que ces vers :

La femme est comme le faîte du milieu ; — c'est ce que je vois de mieux à lui comparer ; — beaucoup plus élevé que ses frères, c'est sur lui que repose toute la toiture. — La femme, homme de cœur, réfléchis avant de la prendre... (1).

Est-ce une esclave achetée, celle sur qui « repose toute la toiture » de la maison ? Il me semble plutôt que la mère de famille européenne ne rougirait pas d'être ainsi célébrée. Combien, en lisant ces vers, nous nous sentons plus près qu'en lisant les qanoun, de la vie réelle, dans laquelle nous voyons la femme berbère vraiment maîtresse à son foyer, obéie des enfants et des serviteurs, et le plus souvent, du mari lui-même qu'elle sait fort bien, malgré les apparences, mener à son gré !

Et, d'autre part, est-il exact qu'elle soit livrée brutalement, sans même être consultée, à l'homme qui l'achète ? Ces poèmes encore vont se charger de nous répondre. Dans les villes musulmanes, la fiancée ne connaît pas son futur époux : combien il en va autrement dans les campagnes berbères ! Non seulement les jeunes gens se connaissent, mais souvent, c'est après qu'ils se sont mis d'accord tous les deux, que les démarches officielles commencent; la jeune fille sait aussi bien, à l'occasion, imposer sa volonté à ses parents, qu'elle sait résister, par coquetterie ou non, aux avances des prétendants. Lisons ces vers composés en l'honneur d'une femme : nous n'y trouverons nulle brutalité de la part de l'homme, nul désir de forcer le consentement de l'aimée : l'amoureux kabyle se met aux pieds de sa belle, comme l'amoureux des pays d'Europe ; il ne désire qu'attirer son attention,

(1) Hanoteau, *op. cit.*, p. 328-329.

obtenir un regard indulgent; dans sa déclaration d'amour, il fait preuve d'une délicatesse de sentiments véritable :

Pour quel motif fuis-tu,
O petite rose épanouie ?
L'amour n'est pas une chose que l'on peut imposer.
Pour moi, si cet amour n'est pas consenti et partagé,
Il n'a ni charme, ni saveur.
Pris de force, il ne laisse que de la haine,
Viens, soyons l'un à l'autre... (1).

Dans tous les chants d'amour, on retrouve ce respect de la femme, ce désir de la conquérir de son plein gré, qu'il s'agisse d'une jeune fille ou d'une femme déjà mariée. A vrai dire, les poèmes qui s'adressent à ces dernières ne sont pas très fréquents : cela tient peut-être à ce que les Kabyles sont fort sévères en ce qui concerne leur honneur conjugal. Il en est pourtant des exemples : poèmes où les amants expriment en termes vibrants leur passion l'un pour l'autre et leur désir de briser par la fuite d'insupportables chaînes ; chants par lesquels la femme, comme le fait aussi, dit-on, la Rifaine, avertit son amant qu'il y a danger à approcher. Mais, dans tout cela, rien que nous n'ayons déjà trouvé ailleurs.

***

Des gens que l'histoire nous montre aussi batailleurs que les Kabyles, une population qui fut pour nos armées parmi les plus difficiles à soumettre, ne pouvaient pas ne point posséder une importante littérature guerrière. De cette littérature aujourd'hui disparue, Hanoteau a rapporté des fragments assez importants pour que nous puissions nous en faire une idée suffisante.

Les poésies guerrières des Kabyles se distinguent de

---

(1) Boulifa, *Recueil de poésies kabyles*, Alger, 1904, p. 489.

celles des Touaregs en ce que les femmes et l'amour n'y tiennent nulle place. Quand les Kabyles font la guerre, ils ne songent à rien d'autre. Mais comme tous leurs frères, ils sont incapables de décrire un combat ou une opération quelconque. Ils ne rapportent pas les faits : ils y font allusion; ce ne sont point des récits, mais des commentaires d'où toute composition est à l'ordinaire absente. Le résultat, c'est que chez eux comme ailleurs, ces poèmes sont à peu près clairs pour qui est déjà au courant des faits, parfaitement incompréhensibles pour qui les ignore. Le plus ingénieux exégète serait dans l'impossibilité de trouver un sens au poème sur la *Mort du Kaïd turc de Bordj Sebaou* (Hanoteau, p. 148-153), s'il n'avait lu au préalable la note que l'éditeur de ces poèmes a consacrée à cette affaire. Ces réserves faites, il faut reconnaître que la poésie guerrière des Kabyles ne manque pas de vigueur; le sentiment national est généralement exalté, et la haine de l'envahisseur, l'appel aux armes, ont parfois inspiré de forts beaux vers aux poètes. Mais elle ne se maintient pas toujours à ce ton héroïque. Il est aussi des gens prudents chez les Kabyles, et des mécontents qui récriminent contre les chefs qu'ils se sont donnés. En général, les sentiments islamiques y sont plus marqués que dans la poésie des autres groupes berbères. Non seulement, en effet, par suite d'une loi du genre, l'invocation à Dieu ou au Prophète encadre chaque pièce, mais l'appel à la lutte contre l'envahisseur est souvent un appel à la guerre sainte; il arrive aux poètes de pleurer autant sur l'abaissement de l'Islam que sur la perte de leur liberté nationale.

Quelques-uns des poèmes recueillis remontent à la prise d'Alger. Cet événement fut regardé par les Kabyles comme une catastrophe. Ils avaient eu avec les Turcs bien des démêlés, mais au fond ils les admiraient : leur chute si rapide les frappa de stupeur. Il est curieux de noter les premières impressions que firent sur eux les troupes

françaises. Elles ne manquent pas de pittoresque ; le dédain d'un équipement étrange à leurs yeux se mêle au respect que ces guerriers éprouvent pour la force :

Ce sont des bêtes de somme sans croupières ; — leur dos est chargé ; — leur chevelure inculte est enfermée dans un boisseau ; — ils parlent un baragouin inintelligible ; — vous ne comprenez rien à leurs paroles.

Le combat avec ces visages de malheur, — comme le premier labour d'un champ inculte — que n'entament pas les instruments aratoires, — est rude et pénible ; leur attaque est terrible... » (1)

La prise d'Alger ne touchait encore les Kabyles que d'assez loin; mais ils avaient prévu que les Français ne s'en tiendraient pas là, et qu'eux-mêmes auraient bientôt à subir le poids de leurs armes. Quand le moment fut venu, ils résistèrent, sans pourtant pouvoir, cette fois encore, arriver à une cohésion suffisante pour s'opposer à l'entrée de l'envahisseur. Nous percevons l'écho de cette résistance et de ce manque d'organisation, dans les poèmes qui accompagnent chaque grand fait de la conquête de la Kabylie, l'expédition du maréchal Bugeaud dans l'oued Sahel, en mai 1847, ou l'expédition du général Pélissier, en 1851. Selon le tempérament des poètes, ce sont des paroles virulentes à l'égard de ceux qui se sont soumis en prêchant la prudence, et un appel à la résistance obstinée lancée aux autres tribus ; ou bien ce sont les lamentations de ceux qui reconnaissent l'impossibilité de la résistance et pleurent sur l'arrivée des chrétiens dans le pays. Dans l'affaire de 1851, on trouve déjà tout ce qui marquera l'insurrection de 1871 : le manque de cohésion pendant l'action, et, après la défaite, les insultes à l'homme qui ne sut pas conduire les insurgés à la victoire. Cette insurrection avait été

(1) Hanoteau, *op. cit.*, p. 7-8.

fomentée par un aventurier, Ben 'Abdallah, surnommé Bou-Beghla, venu de l'Ouest, prophétisant et se disant invulnérable — chose fréquente, obligatoire même, chez un chef berbère — au demeurant, un médiocre bandit de grands chemins, et sans grand courage. Après la défaite, il faut voir de quelle manière il est traité ! L'auteur de la poésie suivante commence par exhaler sa haine contre les chrétiens ; mais ce n'est rien auprès de celle qu'il éprouve pour le chef malheureux :

Je dirai aussi ce que nous a fait l'homme de l'ouest, — Ben Abdallah l'imposteur. — Eh ! mauvais drôle, tu es impuissant !

C'est cet homme de l'ouest qui causa nos malheurs. — Lorsqu'il se fit cavalier, — il se donnait comme chérif, — et son origine est inconnue ; — il a abusé les musulmans, — jusqu'à ce qu'ils l'aient pris en dégoût.

Les Aït Idjer et les Illoulen — bâtirent une maison voûtée — au maugrebin pour qu'il y établît sa demeure ; — ils comptaient sur lui pour les défendre, — et voilà qu'il a pris la fuite ; — il a disparu, on n'entend plus prononcer son nom (1).

Les insurrections de 1856, la soumission générale, après de durs combats, en 1857, n'ont pas laissé de moindres traces. Mais de plus en plus, dans ces vers, on perçoit le sentiment de l'inutilité des efforts devant le nombre des Français et leur puissance. Si le poète célèbre la valeur de ceux qui renversèrent la tyrannie d'El-Djoudi et détruisirent son château, ou de ceux qui marchèrent contre Drâ-el-Mizan, la contre-partie ne se fait pas attendre.

Le chrétien sortit plus nombreux que les plus fortes nuées de sauterelles, — conduisant avec lui combien de canons, de bombes et de boulets, — combien aussi de charges de pioches et de haches (pour détruire maisons et vergers) ; — les troupes sont puissantes, elles dépassent en nombre les étourneaux ; — elles arrivent de son pays portés sur les vapeurs... (2).

---

(1) Hanoteau, *op. cit.*, p. 71-72 : *Bou Ber'la*, par Lârbi n Aït Cherif, du village des Aït Ali-ou-Mohand, tribu des Illoulen Oumalou.

(2) Hanoteau, *op. cit.*, p. 104-105.

Après de tels aveux, il y a quelque grandeur à prêcher la résistance à outrance. Mais pourquoi faut-il que le récit des combats livrés pour la défense du sol soit gâté par d'assez ridicules rodomontades ? « O ma langue, sois véridique et fidèle ! », dit l'un des poètes en commençant son chant. Simple formule ; en réalité, les faits, dans tous ces poèmes, sont bien déformés. D'abord, ils sont terriblement amplifiés : le moindre combat devient une bataille épique. Et surtout, le poète prend avec la vérité historique, fût-elle bien connue de tous, les plus grandes libertés; une écrasante défaite devient une victoire éclatante; le combat d'Icherridhen est chanté comme un triomphe ; et faisant le récit de telle autre rencontre où nous eûmes quatre blessés, le poète, le même qui adjurait sa langue d'être « véridique et fidèle », affirme que, nous « étreignant comme des tenailles », les vaillants fils des tribus kabyles « ont rassasié les vautours de chair humaine, de chair chrétienne » (1). Puérile consolation ! Combien est préférable la simple franchise des Touaregs !

Après la campagne du maréchal Randon, en 1857, et la soumission qui la suivit, les appels de guerre cessent. A leur place, comme au lendemain de la révolte de 1871, on voit s'exprimer deux sortes de sentiments : les récriminations de ceux qui avaient conseillé la prudence, contre ceux qui ont conduit leurs frères à leur perte ; les lamentations des autres sur le malheur des temps et la rigueur de la répression. La justice et la générosité personnelles du maréchal Randon semblent avoir favorablement impressionné les Kabyles qu'il venait de soumettre; mais ils ne se résignent pas aisément à voir le chrétien définitivement maître du pays ; ils versent quelques larmes sur le sort de Lalla Fatma, l'héroïne nationale, la

(1) Hanoteau, *op. cit.*, *Combat chez les Aït bou Addou*, par Si Mohammed-Saïd-ou-Sid-Ali-ou-Abdallah des Aït Mellikeuch, p. 112-121.

prophétesse, véritable descendante des légendaires reines berbères, qui prêcha la résistance à outrance, et, livrée au vainqueur, fut déportée loin de ces peuples que son ardeur avait soulevés ; mais surtout ils pleurent sur eux-mêmes, sur leur tribu ou sur leur village accablés d'impôts en punition de la révolte. Et puis, c'est l'arrivée des fonctionnaires nouveaux, l'accession au pouvoir de gens de rien qui furent les serviteurs des chrétiens, les contacts souvent rudes avec l'administration. Tout cela exprimé parfois avec un humour assez amer :

Le jour où nous fut révélé *bonsoir*, — nous avons reçu un coup sur la mâchoire : — nous avons été rassasiés de prison à clef.

Le jour où nous fut révélé *bonjour*, — nous avons reçu un coup sur le nez ; — les bénédictions ont cessé pour nous.

Le jour où nous fut révélé *merci*, — nous avons reçu un coup sur la gorge : — la brebis inspire plus de crainte que nous.

Le jour où nous fut révélé le *frère*, — nous avons reçu un coup sur le genou ; — nous marchons dans la honte jusqu'au poitrail... (1)

***

La grande insurrection de 1871 ne pouvait pas manquer de laisser sa trace dans la poésie populaire : elle avait trop profondément bouleversé la Kabylie entière. Ses répercussions inspiraient encore de nombreux poèmes longtemps après que les derniers chants de guerre avaient cessé de retentir. Malheureusement, un très petit nombre seulement de ces poésies ont été recueillies de manière satisfaisante : point de chant de guerre à proprement parler, mais des poèmes postérieurs à la défaite; ce n'est pas le mouvement de la lutte, mais un retour sur soi-même après les événements, des réflexions passionnées où se mêlent étrangement le souvenir, les regrets, les reproches et les protestations de repentir. En un sens, ces

(1) Hanoteau, *op. cit.*, p. 283-285.

chants sont plus intéressants, car ils nous dévoilent les dessous de l'insurrection et les détours de l'âme berbère beaucoup mieux que ne le feraient les plus brûlants appels aux armes ou les plus ardents cris de haine contre les chrétiens. De ceux-ci, il est peu question dans les chants que nous possédons ; dans ceux mêmes où ils apparaissent comme l'ennemi, ils sont ménagés; on leur décoche bien, à l'occasion, les épithètes ordinaires : le mot de *porc* revient de temps en temps ; mais on sent que l'auteur les traite ainsi parce que c'est l'usage ; et dans le moment même où il lance l'épithète ou la comparaison injurieuse, il n'y attache pas une grande importance.

Ces chansons, dira-t-on, ayant été livrées à des chrétiens, ce qui pouvait s'y trouver de trop blessant pour eux a été soigneusement omis. Cela est certain, et il serait puéril de s'imaginer qu'au cours de cette insurrection et de la répression qui suivit, il ne circula pas un nombre considérable de chants dans lesquels les roumis devaient être arrangés de fâcheuse manière. J'inclinerais pourtant à croire qu'ils ne faisaient pas les frais de la plupart, surtout après que l'insurrection eut été domptée. Leur force et leur victoire apparaissent comme une nécessité inéluctable ; cela admis, les amitiés et les haines kabyles, toutes les questions locales et personnelles qui, chez ce peuple, sont l'élément éternel tandis que la force et la domination françaises sont un accident, devaient tenir, comme dans les poèmes que nous possédons, la première place.

Enfin, ces chants ne sont pas anonymes. Le nom de leurs auteurs et ce que nous savons d'eux contribuent à nous indiquer jusqu'à quel point de tels poèmes sont des œuvres de parti.

Sma'ïl Azikkiou (1), un homme de la Grande Kabylie,

(1) Luciani, *Chansons kabyles de Smaïl Azikkiou*, Alger, Jourdan, 1899, 432 vers.

de la région d'Azazga, a suivi loyalement les grandes familles, et après leur chute, est resté fidèle à leur souvenir; il célèbre les vertus et la magnificence de Mohammed et d' 'Ali ou-Qaci, qui furent parmi nos principaux adversaires, et déplore leur triste sort; il a des vers émus sur la mort du bach-agha Moqrani, le héros de l'insurrection; des khouan, qui pourtant avaient apporté le concours de forces considérables, il ne se soucie que peu. Pourtant son admiration pour les grands chefs ne l'aveugle pas :

> Les Moqrani et les Ouled Qaci
> Ont voulu lutter contre le gouvernement
> Sans canons et sans soldats.

Le désastre était inévitable, et le poète ne se le dissimule pas; les gens sages l'avaient prédit. Cette clairvoyance lui fait paraître plus déplorables encore les conséquences de la défaite. « 1871 est l'année maudite... elle est la « source de nos maux. Le Gouvernement a supprimé les « cours des zaouia, abattu les grandes familles... nous « sommes enserrés par des liens solides... » Mais, dans tout cela, pas de révolte, ni de cri de haine contre la France : « Le régime actuel, c'est nous qui l'avons créé ». C'est un juste châtiment. Toute la colère de Sma'ïl Azikkiou est réservée à ceux de ses compatriotes qui sont les agents de l'autorité française, et dont il flétrit l'iniquité et l'infidélité. Dans ce grand bouleversement, ce sont les coquins qui se sont élevés et enrichis ; ils humilient et pressurent les honnêtes gens réduits à l'indigence. C'est l'ancien spahi devenu caïd, et dont les spoliations ruinent le pays ; ce sont les djemaâ réinstituées dans les villages, et dont les jugements sont des monuments d'iniquité. Combien nous nous étions réjouis de voir leur succéder le juge de paix ! Mais hélas ! s'il est lui-même un homme juste, il n'entend que par son interprète qui travestit la vérité au profit de l'injuste. A la suite de ce bou-

leversement, toutes les vertus se perdent : plus de respect pour la vieillesse ; les mauvaises mœurs s'introduisent ; les enfants mêmes deviennent ingrats, grossiers et voleurs. C'est le règne de l'iniquité. Et notre poète, pour lutter contre tous ces malheurs, ne se borne pas à invoquer Dieu, le Prophète, et Sidi 'Abd el-Qader el-Djilani ; il en appelle à la France mieux informée, et demande un pardon sincère contre un repentir éternel. C'est donc, au fond, l'acceptation complète de la conquête.

Mais cette acceptation, du moins, est encore digne ; on sent que pour ce partisan des grandes familles, les Français sont un mal nécessaire, avec lequel pourtant on peut vivre. On ne pouvait, en conscience, demander autre chose à un homme qui venait à peine de faire sa soumission, et si près des événements. Mais c'est une note différente que l'on trouve dans les poèmes publiés et traduits par M. René Basset, sous le titre de : *L'Insurrection de* 1871 *dans les chansons populaires des Kabyles* (1).

Ces trois poèmes assez courts — 227 vers en tout — dans lesquels sont ridiculisés et vilipendés les chefs de l'insurrection kabyle de 1871, et, au contraire, exaltées les troupes françaises, apparaîtraient, ayant été composés au lendemain de la répression, comme une assez basse flagornerie à l'égard de la puissance victorieuse, si nous ne possédions quelques précisions assez certaines sur la personnalité de leur auteur. Celui-ci appartiendrait à une famille de marabouts locaux ; et dès lors nous comprenons mieux le sentiment qui l'inspire, en même temps que nous saisissons sur le vif les rivalités et les jalousies qui empêchent toujours l'union, fût-ce devant l'étranger agresseur, de toutes les forces berbères. Les chefs que l'auteur poursuit de sa haine, ce sont les nobles, les Mo-

(1) Louvain, 1892. On y trouvera, dans la préface, la bibliographie de ces chansons.

qrani, et surtout les chefs de la confrérie des Rahmania, que notre maladresse amena à faire cause commune avec eux. Or ces deux puissances sont précisément odieuses aux marabouts locaux : l'influence des familles nobles balance la leur ; et les confréries religieuses cherchent à drainer à leur profit — au profit d'étrangers — jusque dans les cantons les plus reculés, les hommages et les bénéfices matériels qui étaient autrefois le monopole des familles maraboutiques locales. De là cette haine vivace, personnelle, qui transparaît à travers ces vers, vigoureuse au point d'oblitérer tout sentiment national chez leur auteur, au point de lui inspirer des paroles de joie pour célébrer la défaite de ceux qui, s'ils sont des égarés, s'ils ont commis des crimes, n'en sont pas moins des frères de race, levés contre le chrétien. On voudrait un peu plus de retenue dans cette joie, un peu plus de dignité. D'autant plus qu'on chercherait en vain, dans ces vers, parmi les reproches adressés aux chefs insurgés, un mot qui rappelât les massacres ou les atrocités dont ils furent coupables. Non : leur grand tort aux yeux de l'auteur, c'est de s'en être pris à plus fort qu'eux. « C'est donc un sot : Il s'attaque à l'homme à la baïonnette ! », dit-il d'Ahmed bou Mezrag Moqrani ; plus loin, il constate que « chacun l'a abandonné dans sa détresse », et, ce disant, ce n'est pas une plainte, mais sa satisfaction qu'il exprime : Bou Mezrag n'a eu que ce qu'il méritait. Par contre, la puissance française, le bon ordre des colonnes Saussier et Lallemand sont décrits avec une complaisance à nos yeux un peu trop marquée, car on sent dans tout cela beaucoup plus de respect pour notre force que de vrai loyalisme.

C'est surtout aux khouan que notre marabout en veut : à eux sont consacrées deux des chansons sur trois. Les nobles, ce sont de vieux ennemis : voilà longtemps qu'on vit avec eux; ils sont du pays. Les confréries représentent l'étranger, et l'ennemi le plus redoutable, car elles com-

battent les marabouts sur leur propre terrain, le terrain religieux ; elles ne visent pas, comme les nobles, à les abaisser seulement, mais à les remplacer. Aussi, il faut voir comment sont traités les chefs des Rahmania, le vieux cheikh Ahaddad et ses fils, Mohammed, prétentieux et borné, 'Aziz, ambitieux, intrigant, sans scrupule et sans foi. On sent la lutte personnelle; le cheikh des Rahmania est rien moins qu'un suppôt de Satan : il faut détruire sa confrérie — c'est ici que passe le bout de l'oreille :

> Le cheikh Ahaddad a commis un crime :
> Il a vendu la religion arabe.
> ....
> Tant que les gens croiront à sa doctrine,
> Il y aura encore du trouble en Afrique.

A son fils Mohammed, les injures ne sont pas épargnées, même les plus grossières : « Mohammed Ahaddad, âne sur lequel on porte du sel... Mohammed à la tête de veau... ». Quant à 'Aziz, il est plus malmené encore que son père et son frère : il semble d'ailleurs que ce soit justice, et la figure de cet ambitieux prêt à trahir les gens qu'il a soulevés, est fort peu sympathique. Même, notre marabout le raille d'assez savoureuse façon :

> 'Aziz a arboré son drapeau entre Thekaat et les Oumalou.
> Il enrôle des soldats qui n'ont qu'une matraque et rien de plus.
> Il juge les plaignants et leur dit : « C'est moi le bureau (arabe) ».

L'ironie devient plus féroce, quand l'auteur fait allusion à l'arrestation de ces ennemis et à leur comparution devant le conseil de guerre :

> O jour où le détachement le conduisit
> En armes à Bougie !
> Je l'ai cru un saint complet,
> Avec les miracles et les dons surnaturels...

Là, on perçoit la vengeance personnelle; ces concurrents ne sont pas de vrais marabouts : leur baraka

est bien pauvre, puisqu'elle ne les empêche même pas d'être pris par les chrétiens. Et pour assouvir sa vengeance jusqu'au bout, le poète invoque le pigeon, chargé d'ordinaire de plus aimables messages; il le prie d'aller assister à la séance du conseil de guerre où l'on condamnera cet imposteur, et de lui en apporter des nouvelles...

Depuis le temps où ils perdirent leur indépendance pour n'avoir pas su se liguer contre Carthage, ni contre Rome, ni contre l'Islam, les Berbères n'ont pas changé. Toujours il s'est trouvé parmi eux un parti pour aller demander à l'étranger les forces qu'il sentait lui échapper. Bienheureuses fissures, à travers lesquelles les idées nouvelles, bonnes plus souvent que mauvaises, ont pu commencer à se frayer un chemin !

***

Dans la préface de ses *Poésies kabyles*, M. Boulifa, parlant du recueil d'Hanoteau, affirme que celui-ci a interrogé seulement des poètes secondaires et que les chants qu'il en a obtenus donnent une idée très imparfaite de la littérature poétique des Kabyles. De fait, les poèmes qu'il a recueillis et ceux que M. Boulifa a transcrits sont très dissemblables, aussi bien dans la forme que dans l'inspiration. Faut-il en conclure que les critiques de M. Boulifa, mieux placé que quiconque pour recueillir les chansons kabyles, sont fondées ? Il semble que la dissemblance peut s'expliquer d'une autre façon.

L'ouvrage d'Hanoteau date de 1867; celui de M. Boulifa, de 1904. Entre les deux, près d'un demi-siècle. Et quel demi-siècle, pour les populations kabyles ! Celui au cours duquel toutes les conditions de leur existence ont été profondément transformées. Comment la poésie n'en aurait-elle pas ressenti le contre-coup ? Si M. Boulifa ne reconnaît pas ses poètes chez ceux d'Hanoteau, ce n'est pas

que celui-ci ait mal recueilli, c'est que les poètes ont changé de manière. La poésie, chez les Kabyles comme chez les autres Berbères, est essentiellement populaire. Bien qu'ils usent d'une forme plus savante, bien qu'ils soient quelquefois personnages attitrés, les poètes kabyles ne demandent pas leur inspiration, comme les nôtres, aux sentiments particuliers que peut éprouver leur personnalité supérieure. Ils sont encore mêlés à la foule, et, maîtres du rythme, leur inspiration est celle de tout le monde: les sentiments que leurs vers expriment sont ceux que ressent chaque homme du peuple. Il était fatal que la poésie se transformât en même temps que se transformait l'esprit du peuple dont elle est le fidèle reflet. Et dès lors, il devient infiniment précieux pour nous de posséder ces deux recueils, dissemblables parce que l'un est vieux d'un demi-siècle, et l'autre de quelques années. Il nous est loisible ainsi de mesurer le chemin parcouru par l'esprit kabyle en contact avec des formes de vie nouvelles, et peut-être de pressentir ce que deviendra dans quelques années la poésie de chaque groupe berbère, à mesure qu'il prendra un contact plus étroit avec nous et que nos mœurs le pénétreront davantage.

En 1871, quatre ans après que paraissait l'ouvrage d'Hanoteau, éclatait l'insurrection de Kabylie. Ce fut une crise extrêmement violente ; mais ce fut la dernière. A partir de ce jour, dans ce pays où les luttes, depuis des millénaires, n'avaient jamais cessé — luttes contre l'ennemi du dehors ou contre l'ennemi du dedans — sinon dans l'intervalle de courtes trèves nées d'une domination étrangère, ce fut la paix, et la paix complète. Premier changement, et d'importance. La répression, d'autre part, bouleversa les conditions sociales; les grandes familles perdirent leur autorité; de nouvelles puissances, puissances de basse extraction, s'élevèrent sur leurs ruines; et nous venons d'entendre les plaintes des gens attachés à l'ancien état de choses, devant les transformations que les nouvelles

mœurs administratives, et l'application de lois faites par les chrétiens, apportaient en Kabylie. Un ordre consacré par de nombreux siècles disparaissait brusquement, et non sans déchirements. D'aucuns, rares, préférèrent l'exil à ces changements : ils allèrent s'établir en Syrie. Plus nombreux furent ceux à qui des querelles personnelles rendirent impossible le séjour de leur patrie : premier groupe de déclassés que nous allons retrouver dans les villes.

Mais tout cela n'était rien devant les changements apportés par la transformation des conditions économiques. La vie, pour qui ne sortait pas des villages kabyles, devint de plus en plus difficile. La montagne avait toujours eu grand'peine à nourrir ses habitants : quand le commerce européen vint leur disputer les olives jusque dans les plus lointains villages; quand, d'autre part, le désir de bien-être devint plus grand, la montagne n'y put plus suffire, et les Kabyles durent chercher ailleurs de quoi l'aider. En aucun temps, ils n'avaient hésité à s'expatrier temporairement pour aller gagner quelque argent. Quand la paix eut ramené la sécurité de toutes les routes, quand les chemins de fer pénétrèrent jusqu'au cœur de leurs montagnes, quand les diligences vinrent à leur porte même les solliciter d'aller chercher fortune dans des régions plus heureuses, alors ce fut l'exode. Chaque année, à l'époque des moissons et des vendanges, l'on vit de véritables armées de travailleurs descendre vers les plaines ; et chacun, en rentrant chez soi, lourd de l'argent gagné, rapportait en même temps tout un trésor d'idées nouvelles. Elles se répandaient très vite, sans faire oublier les anciennes; blâmées des uns, approuvées des autres, elles provoquaient dans bien des âmes de pénibles conflits que chacun résolvait comme il le pouvait, c'est-à-dire assez mal.

D'autres, plus entreprenants, ne s'arrêtaient pas dans les plaines; ils allaient jusque dans les villes, dont les

splendeurs et la vie de plaisirs les attiraient. Ils n'étaient pas en peine d'y trouver de l'ouvrage : la main-d'œuvre manquait, et leur esprit prompt les rendait propres à s'adapter à n'importe quel travail. Ils furent en contact direct avec la civilisation européenne, si différente de leurs mœurs. Les uns surent s'y adapter instantanément. Leurs qualités naturelles et leur travail, ou bien leur origine relevée, leur donnèrent rapidement, au sein même de la société européenne, une situation enviable. Mais ils étaient quelques privilégiés. Pour la plupart, les choses se passèrent autrement. Initiés à la civilisation européenne par ses pires éléments, cet étonnant mélange qui forme la plus basse classe de nos villes algériennes, débris de toutes les races riveraines de la Méditerranée, ils allèrent tout droit à ce que cette civilisation a de plus mauvais : les plaisirs faciles et grossiers, la paresse et la malhonnêteté parfois, surtout l'alcoolisme; et l'alcool, auquel ils n'étaient point habitués, fit chez eux des ravages terribles. Mais, chose étrange, au milieu même de leurs égarements, beaucoup d'entre eux conservaient le sentiment de leur déchéance; à de brefs moments, il leur arrivait de pleurer leurs illusions perdues, et une chute aussi profonde; déclassés qui sentaient leur malheur, qui avaient conservé le souvenir de leur petite patrie et souffraient de s'en voir interdire la route, les uns par misère, les autres par impossibilité d'y vivre désormais.

Quel chemin parcouru depuis un demi-siècle ! Mais un chemin qui n'est point achevé. Deux civilisations, deux formes de vie se sont trouvées en présence; elles ont commencé à se pénétrer, mais de longtemps n'y parviendront complètement. C'est cette rencontre, avec ses premières conséquences, heureuses ou déplorables, avec ses heurts, ses multiples actions et réactions, ses conflits de mœurs et d'idées, qui a causé dans toutes les consciences kabyles, depuis celle du montagnard qui n'est jamais sorti de son village, jusqu'à celle du déclassé, ivrogne et vaga-

bond, d'Alger ou de Phillippeville, un sentiment de malaise profond. L'ancien équilibre était peut-être défectueux, mais il tenait depuis des siècles; on y était habitué. Le voilà bouleversé; un autre viendra, qui sera meilleur, mais il n'est pas encore atteint; et jusque dans le cœur des plus loyalistes, cette instabilité à des retentissements douloureux. Chacun se replie sur soi-même, cherche en soi la cause de ce malaise dont il se sent troublé, en vient à interroger son cœur, à analyser ses propres sentiments. Par un contre-coup des modifications extérieures, la poésie kabyle est devenue essentiellement lyrique. Les vieux poètes eux-mêmes, ceux qui avaient composé jadis des poèmes pour mener leurs frères au combat, ont oublié jusqu'à leurs propres vers ; les jeunes, aujourd'hui comme autrefois, chantent leurs amours. Mais leurs chants ont une note personnelle que ceux de jadis ne connaissaient pas; les nuances subtiles du sentiment y pénètrent déjà, et surtout les nuances douloureuses. Trahi, on pleure plus qu'on n'injurie, on souffre plus qu'on ne songe à la vengeance. C'est un signe des temps : on a appris la souffrance de l'âme. Mais c'est parmi les déclassés dont nous parlions à l'instant, presque parmi ceux qui sont tombés le plus bas, que nous allons trouver les plus grands poètes, et le plus poignant lyrisme; peut-être parce que ce sont ceux qui souffrent le plus, ceux par qui le désaccord est le plus vivement ressenti entre l'ancestral état de choses et la vie présente.

L'amour, dans leurs poèmes, à eux aussi, tient encore une grande place. Fréquemment, le poète attribue à un chagrin ou à une rivalité d'amour la nécessité où il fut de s'expatrier, et l'origine de tous ses maux : peut-être ne faut-il pas toujours le croire complètement sur parole. Les déclarations d'amour, plus rares, se rencontrent aussi; mais, hélas ! la femme aimée n'est plus toujours celle qu'on a laissée au pays, et qui symbolise en quelque sorte la patrie aimable ou ingrate. Parmi celles dont le

poète vagabond chante les charmes, on voit maintenant apparaître, à côté de Dahbia et de Fatima, Philadelphie : nom qui montre dans quel milieu notre poète trouve ses amours européennes.

Mais si l'inconstance des femmes, et les souffrances qui viennent de là, sont un thème constant, l'amour n'est peut-être pas le sentiment le plus vif qui inspire ces pièces. Plus vibrants sont les vers où le poète déplore la mauvaise répartition des biens et des maux, l'injustice du sort, qui donne à l'un la fortune, et la misère à l'autre; plus beaux sont ceux où le poète pleure son éloignement de la terre natale, sa solitude au jour des fêtes; plus émouvants mille fois, ceux où jetant un regard sur lui-même, il se voit frappé d'une irrémédiable déchéance, livré au kif, à la boisson, sans volonté pour remonter la pente au bas de laquelle il a roulé, et pour seul remède, ne voyant plus que boire de nouveau. Tout cela, on le retrouve bien souvent, mais nul n'a su l'exprimer aussi pathétiquement que Si Mohand-ou-Mohand, des Aït Iraten, dont M. Boulifa a recueilli les poèmes.

Il incarne bien le type de ces déclassés dont il est devenu le chantre le plus éloquent. Il avait quelque argent et l'a dissipé; il avait fait quelques études, il les a oubliées au fond des verres d'absinthe. Quand il n'eut plus rien, quand le séjour de ses montagnes lui fut devenu impossible, il fit comme tant d'autres, il alla vers les villes; et s'enfonçant chaque jour davantage dans ses vices, erra de l'une à l'autre, gagnant, fût-ce par des métiers vils ou pénibles, de quoi subvenir à sa maigre vie et à ses passions. Et comme il était poète, il composait, au hasard de sa vie errante, des chants que ses compagnons d'un jour répandaient dans toute l'Algérie. Rien d'écrit, bien entendu.

L'exil, par lui-même, est déjà pour Si Mohand une souffrance; à certains jours surtout, quand il va accompagner jusqu'au bateau en partance des compatriotes

retournant — les bienheureux ! — au village, tandis qu'on lui refuse l'entrée, à lui, parce que, faute d'argent, il ne peut présenter la *carta* nécessaire, son billet de passage. Cette nostalgie intense, sentiment caractéristique de la race, qui s'empare tôt ou tard de tout Berbère éloigné de son pays, qui, dans toutes les villes marocaines où ils s'exilent en grand nombre, tient éveillé les Chleuhs, pendant des nuits entières, au son de leur monotone gāmbri, s'exprime souvent dans les vers de Si Mohand. Absent de chez lui depuis de longues années, sans grand espoir d'y retourner jamais, il continue de s'intéresser à ce qui s'y passe; mais — il a du moins gardé ceci des vieux poètes — c'est pour y déplorer l'état actuel des choses. Les mêmes images reviennent : les vautours sont à la tête du pouvoir; les faucons ont été relégués. Sa haine est vive contre les *présidents* (les caïds) que nous intronisons. Tout va de mal en pis là-bas ; toutes les vertus disparaissent, l'homme de bien est accablé : le poète n'a-t-il pas été obligé de s'exiler ? Les jours de fête, de l' 'Aïd Kebir, surtout, sa tristesse augmente. Ce jour-là, la coutume veut que tous se réunissent : les membres de la famille qui sont à l'étranger n'hésitent pas à accomplir un long voyage pour manger avec les leurs la traditionnelle victime, et se réjouir avec eux. Chaque village, chaque maison, chaque personne sont en liesse; on oublie pour une heure les duretés de l'existence; il n'est si déshérité dans les montagnes kabyles, qui ne prenne sa part de la commune joie. Quel crève-cœur pour celui qui n'a pu trouver les quelques sous ou les quelques jours nécessaires au voyage, et qui doit passer, au loin, tout seul, comme si c'était une journée ordinaire, ce jour de fête qui devient pour lui un jour de deuil ! Cette douleur, Si Mohand la connut bien souvent; chaque année la ramenait inexorablement, et chaque année un nouveau chant la trahissait. Dans ces chants s'exprime l'un des sentiments les plus poignants que puisse éprouver une cons-

cience humaine, celui de sa solitude, de son isolement parmi ses semblables, celui de ne plus pouvoir, étranger parmi eux, s'associer désormais à leur joie ou à leur vie.

> L''Aïd, la grande Fête arrive ;
> Quiconque est dans la joie, en toilette se prépare ;
> Quant à moi, la plaie de mon cœur se rouvre ;
> Misérable et sans argent,
> Mes yeux, plus que des sources, versent des larmes.
> . . . .
> Dans un café maure se passe ma fête de l''Aïd
> . . . .
> L''Aïd a passé comme le vent ;
> Ici-bas tout à une fin.
> Dieu restera.
> Quiconque a désiré le couscous de sa famille,
> Ces jours-là a pu s'en régaler,
> Et, rendant visite à ses amis, se fait pardonner ses torts.
> Quant à moi, homme de péchés et de malheur,
> Seul, en pays étranger, je ne fais que verser des larmes,
> Et, dans une cave, au milieu des fûts, j'ai passé ma fête !

Dans tout cela, ce qui le frappe surtout, c'est l'inégalité qui régit le monde. Pourquoi la richesse de gens qui certes ne le valent pas, et sa misère à lui ? Pourquoi cette inique répartition du bien et du mal ? Problème qui, dans ses moments de lucidité, le préoccupe. Il s'engage alors souvent entre son cœur et lui-même, son cœur qui s'étonne et se révolte, sa raison qui l'exhorte à se résigner, des dialogues d'un accent passionné : dédoublement singulièrement moderne dont le poète kabyle a su tirer des effets émouvants, parce que, sous la pointe de rhétorique, on les sent pourtant sincères :

> Aie pitié de moi, ô mon Dieu !
> Je suis comme celui à qui l'on a enlevé la vie :
> Plus heureux que moi, lui du moins est dans la paix ;
> Mon corps se désagrège et fond comme une bougie ;
> Oppressé, je suis chargé de colère :
> Des peines de toutes sortes m'étreignent par la gorge.
> — Calme-toi, ô mon cœur, tu n'as rien à dire,
> C'est le tour des autres à être heureux ;
> Courbe-toi, et supporte que cette épreuve se passe.

Ce cœur ulcéré n'écoute pas toujours ces sages conseils; chaque jour, de nouvelles injustices l'indignent davantage, jusqu'à ce qu'enfin, perdant toute retenue, brisant les freins d'une raison défaillante, il lance le grand cri de révolte et de désespoir, le blasphème à la Divinité aveugle et sourde. Et c'est un musulman qui parle !

Je voudrais pleurer jusqu'à devenir aveugle
Au sujet de cette vie, qui, à peine relevée, s'écroule.
...Ce Répartiteur est un être abject ;
Chaque jour je ne fais que le supplier
Et constamment lui adresser des prières...

Mais si les plaintes sont nombreuses, les mouvements de révolte sont rares. C'est que le poète sait, quand il se sent l'âme gonflée de trop d'amertume, lui procurer l'oubli : il a appris la valeur des choses qui donnent au plus misérable la passagère illusion du bonheur et de la paix : il a goûté au hachich et fume le kif; une fois sur la pente, il n'a plus pu s'arrêter : il est devenu le *hachichi*. C'est sous ce nom qu'on le connaît; il se le donne à lui-même. Mais déjà ces poisons ne lui suffisent plus; l'oubli qu'ils apportent n'est pas encore assez profond. Et maintenant :

Nous qui endurons toutes les tortures,
Nous nous plongeons dans l'ivresse de l'absinthe,
Nous deux ensemble, mon âme et moi...

Pauvre âme ! Où est-elle tombée ? Elle a d'abord cherché l'ivresse pour oublier; mais ne la cherche-t-elle pas maintenant pour elle-même ? Chaque jour, elle s'enfonce plus profondément, entraînant avec elle l'impuissante volonté du pauvre poète. Il le sent bien : il a su retrouver, pour le déplorer, l'expression antique, le *video meliora...* du poète ; mais combien plus pathétique ! Car cette abjection dans laquelle il se voit, dans laquelle sont venues irrémédiablement sombrer les belles illusions de sa jeunesse, cette vie gâchée, c'est une épreuve imposée

par Dieu, la pire de toutes. L'âme rebelle est domptée ; mais quel accent de tristesse :

> Salut, et gloire à toi, l'Unique, le seul !
> Il est de notre devoir à tous de t'adorer.
> Soumis, je subis l'épreuve que tu m'infliges.
> Autrefois, favorisé et guidé par le sort,
> Je m'occupais à épeler, à réciter le Qoran.
> ...Maintenant, pris par le vice,
> Je commets sciemment ce qui est défendu,
> Je connais la bonne voie, et je m'en écarte !

Résignation aux volontés de Dieu ; regard soumis jeté vers lui, des profondeurs où le poète se sent tombé; offrande même, comme un hommage d'adoration, de la souffrance qu'il éprouve : que nous voilà proches du relèvement ! Si seulement sa volonté défaillante, sa pauvre volonté qui le voudrait bien, mais qui a si peu de force pour résister, pouvait, d'un sursaut, le tirer violemment hors du gouffre ! Et voilà que le grand pécheur, le révolté, le blasphémateur, celui qui tout à l'heure lançait au ciel le défi et l'outrage, humble maintenant et suppliant, adresse aux puissances d'en haut un appel désespéré, pour les conjurer de venir en aide à sa faiblesse :

> O saints, je suis devenu un mécréant, un impie :
> Par un de tes miracles, secours-moi, ô Ben 'Ali Chérif !

Appel suprême d'une volonté impuissante ! Désespoir du poète de sortir, purifié, d'une telle profondeur de boue... Ce cri, nous l'avons déjà entendu. Un rapprochement inattendu, paradoxal, s'impose à notre esprit... Sur quel étrange terrain se rencontrent les poètes de la plus évoluée des littératures, et de la plus jeune, Verlaine et Si Mohand-ou-Mohand des Aït Iraten ? La poésie berbère aurait-elle en si peu d'années fait tant de chemin ? Mais leur situation, à tout prendre, est-elle si différente ? Des déclassés tous deux, restés en marge d'une société, pour

laquelle ils n'étaient plus faits, ou ne l'étaient point encore ; peut-être aussi quelque similitude de tempérament : la connaissance du bien et le désir de l'atteindre, mais une âme faible et incapable de résister à l'attirance du vice. De là un même conflit qu'ils ont su, l'un et l'autre, exprimer, parce que tous deux avaient reçu le don merveilleux de la poésie : l'un, issu d'un peuple jeune, fut plus brutal et sans artifice; l'autre, né dans une civilisation avancée, après des siècles de luttes littéraires, plus raffiné, et avec un sens profond des nuances. Seulement, Verlaine fut tel par une sorte d'accident, et lui tout seul ; Si Mohand, par la rigueur d'une loi sociale inéluctable, parce qu'il était né à une certaine époque, dans un certain pays, dans des conditions déterminées ; et beaucoup sont comme lui.

De là sa faiblesse, et aussi sa force. Certes, Si Mohand aurait été un très grand poète, s'il avait tiré de son fonds à lui toutes les images qui remplissent ses vers, tous les sentiments qui les animent. Mais presque rien de tout cela ne lui appartient en propre. Parcourons les autres poèmes du recueil de M. Boulifa, ceux qui ne sont pas de Si Mohand; ce sont à peu près les mêmes idées, mais pas le même art. Si Mohand appartient bien à une nation qui ne se repose pas encore sur quelques hommes du soin de penser pour tous, où la poésie est, au sens exact du terme, l'expression de la pensée populaire. Si par ailleurs elle a déjà tant évolué, la poésie kabyle, à ce point de vue, n'a pas vieilli.

De là aussi le succès qu'ont obtenu les poèmes de Si Mohand ; toute une partie de la population kabyle y retrouvait ses propres pensées, ses propres souffrances, ses espérances et ses désespoirs, sa passion pour les poisons nouveaux et les plaisirs défendus : ce sont tous ceux qui travaillaient péniblement dans les villes, oubliant parfois leurs devoirs de musulmans, souffrant de leur isolement et de leur nostalgie. Ceux-là, ceux à qui s'adressent ses chants, Si Mohand les a maintes fois décrits ;

Je les ai retrouvés à Bône,
Ces pauvres jeunes gens exilés,
Se promenant dans les rues.
Ils prennent leurs repas dans les tavernes ;
A table leur unique boisson est le vin,
Avec des filles à leurs côtés...
. . . .
Cependant chacun est attendu et désiré par ses amis ;
La mère pensive et comptant les jours,
Se demande où son fils peut avoir passé la nuit.

Poésie d'une période de transition, d'une génération qui n'est point encore adaptée à l'équilibre nouveau, et trop souvent, tout à fait désorientée, ne sait plus elle-même se guider (1).

***

Cette période de transition — et cette poésie qu'elle a fait naître — seront-elles de longue durée ? Il est bien difficile de le prévoir. L'esprit berbère, nous l'avons vu à maintes reprises, s'adapte très vite aux conditions nouvelles. Mais, d'autre part, le malaise ne diminue pas, et même il grandit chaque jour. C'est encore une répercussion de la guerre. Pour que l'évolution s'accomplît sans trop d'à-coups, il eût fallu qu'elle fût assez lente; la guerre l'a brusquée. Elle a amené un recrutement intensif, non

(1) Une influence, bien fâcheuse dans ses effets, qui s'exerce sur cette poésie actuelle, c'est celle de la langue française. Nos mots passent en grand nombre en kabyle, et la poésie les accepte sans la moindre difficulté. On rencontre trop souvent *lbermissioun* (permission), *lgoundji* (congé), *doumaj-intiris* (dommages-intérêts), *labsant* (l'absinthe), *lbirnou* (le Pernod), etc.... Le séjour des travailleurs kabyles en France ne sera pas fait pour arrêter cette invasion des termes occidentaux.

D'autre part, sans doute par suite des circonstances nées des conditions économiques indiquées plus haut, et qui favorisent la diffusion de l'arabe chez les populations berbères, ces poèmes récents sont en une langue infiniment plus mêlée de mots arabes que ceux du recueil d'Hanoteau. Leur facture est aussi, en général, plus négligée. Cela tient-il à ce que les poètes sont d'une classe sociale moins élevée ?

seulement de tirailleurs, mais de travailleurs; non plus, comme autrefois, pour l'Algérie, mais pour la France. Un contact beaucoup plus direct avec la civilisation occidentale; une rupture plus grande avec ses propres habitudes ; l'éloignement même de son pays, de l'air natal, qui, malgré tout, exerce encore, quand il s'y trouve, une influence modératrice; les salaires élevés qu'il gagnait, tout cela rendit le Kabyle moins apte à résister aux sollicitations chaque jour plus attirantes du vice. Dans toute cette foule partie en France, que de déclassés pour l'avenir ! Que de gens qui, rentrés en Algérie, iront de ville en ville, comme Si Mohand et ses compagnons, ou qui resteront en France, mêlés à la population ouvrière ! Ceux-là auront beau s'européaniser d'aspect, ils n'en ressentiront pas moins, à certains jours, le regret intense de leur petite patrie.

Les chants que la guerre a inspirés aux poètes kabyles d'aujourd'hui seraient bien curieux à étudier. Malheureusement, peu furent recueillis, et quelques-uns d'entre eux ne sauraient encore être publiés : les œuvres des mécontents, qui souhaitaient la victoire de nos ennemis. Leurs auteurs ne sont pas ceux qui se battaient ou qui travaillaient en France. Chez les combattants, la verve guerrière tarie depuis 1871 s'est-elle réveillée ? Peut-être, mais, assurément, pas dans les mêmes formes qu'au temps passé. Les combats d'aujourd'hui sont trop différents de ceux d'autrefois, pour pouvoir être chantés comme ceux que les Kabyles ont livrés chez eux pendant des siècles ; et les poètes ont dû s'en trouver terriblement désorientés. Plus intéressants, je crois, seront les chants composés par les travailleurs. Les Philadelphies y seront sans doute nombreuses, fréquent l'éloge des boissons variées et de l'ivresse qu'elles apportent, mais on y sentira passer souvent aussi les sentiments de désespoir poignant et de nostalgie que Si Mohand a déjà su exprimer.

***

Voilà donc la poésie berbère lancée maintenant sur des chemins nouveaux. Le temps est proche, où tous les groupes berbères, l'un après l'autre, subiront comme les Kabyles l'impulsion vivifiante, mais brutale parfois et douloureuse, qui les arrachera — pour combien de siècles ? — à leurs millénaires institutions, à leur état social immuable, au genre de vie, que durant des générations innombrables ils avaient si fidèlement conservé. Cette impulsion, qui n'aurait pu venir d'eux-mêmes, ils ne peuvent s'y soustraire. Nous avons vu quels retentissements elle a dans les chants des poètes kabyles : comment, ailleurs, ces retentissements seraient-ils autres, chez les Chleuhs surtout, dont la poésie contient déjà en germe ces sentiments de regret du passé et de nostalgie, si intenses dans les poèmes de Si Mohand-ou-Mohand ? Poètes, les Berbères le sont trop profondément pour ne le point demeurer dans l'avenir, quel qu'il soit, qui les attend ; mais ils le seront selon des formes nouvelles, que l'on peut déjà entrevoir. Dans quelques dizaines d'années, que seront devenus les *izlan* naïfs, et l'*ahidous* barbare, et les chants de l'*ahal* ? Auront-ils disparu à jamais, ou persisteront-ils obscurément, conservés en un repli secret de la mémoire berbère, comme tant d'autres sentiments, tant d'autres traits de mœurs que l'on pouvait croire pour toujours oubliés chez ce peuple, et qui, un jour, les circonstances s'y prêtant, ont réapparu brusquement, plus vivaces que jamais ? Et avec ces primitifs poèmes combien aussi s'effaceront des héros populaires, des légendes ou des contes dont nous nous sommes efforcés, avant qu'il ne soit trop tard, de fixer ici quelques traits ?

INDEX

A

Sidi' l-*'Abbas* (de Tanaghmelt), p. 285.	سيدى العباس التنغملت
Sidi *'Abdallah* (des Beni Snous) p. 285.	سيدى عبد الله السنوسى
Sidi *'Abdallah* (de Tamesloht), p. 280.	سيدى عبد الله التمسلحت
'Abdallah ben Yahia ed-Daoudi, p. 79.	عبد الله بن يحيى الداودى
Moulay *'Abd el-'Aziz*, p. 271, n. 3.	مولى عبد العزيز
'Abd el-Moumen, p. 68, 271.	عبد المومن
Sidi *'Abd el-Ouahed*, p. 281.	سيدى عبد الواحد
Moulay *'Abd el-Qader el-Djilani*, p. 274, 288.	مولى عبد القادر الجيلانى
'Abd er-Rahman el-Agueni es-Sousi, p. 79-80.	عبد الرحمان العجنى السوسى
Sidi *'Abd er-Rahman el-Mejdoub*, p. 354-355.	سيدى عبد الرحمان المجذوب
'Abd er-Rahman ibn Rostem, p. 71.	عبد الرحمان ابن رستم
Sidi 'Abd er-Rahman-ou-Mesa'oud, p. 77.	سيدى عبد الرحمان ومسعود
Moulay *'Abd es-Selam ben Mechich*, p. 257, 258, 263.	مولى عبد السلام بن مشيش
Abou 'Abdallah ech-Chii, p. 28.	ابو عبد الله الشيعى
Abou Bekr bou Igenni el-Barzali, p. 69.	ابو بكر ابو يڭنى البرزالى

Abou 'l-Hassan (le Mérinide), p. 253.	ابو الحسن المريني
Abou Noouas, p. 171.	ابو نواس
Abou Qorrah, p. 249.	ابو قرة
Abou Sahl el-Farisi en-Nefousi, p. 28, 71.	ابو سهل الفارسي النفوسي
Abou Yezid, p. 71, 249.	ابو يزيد
Abou Yousof Ya'qoub (le Mérinide), p. 28.	ابو يوسف يعقوب المريني
'Abri, p. 264.	عبري
A'chacha, p. 214, sqq.	اعشاشة
el-*Aflah* (le Rostémide), p. 28.	الافلح الرستمي
Sidi *Ag Akeraji*, p. 393.	·I o ·: ï ⊔ ⊙
Ahaddad, p. 414.	احداد
ahal p. 371 sqq.	II ⁝
Ahar ag Idder, p. 382.	o ⊔ ï o ⁝
ahidous, p. 197, 327, 336 sqq.	احيدوس
Ahitaghel ag Biska, p. 384.	··: ⊙ ⦶ ï II ⁝ + ⁝
Ahl Doula (fraction des Ghiata), p. 47, n.	اهل الدولة
Sidi *Ahmed ben Sa'ïd*, p. 285.	سيدي احمد بن سعيد
Sidi *Ahmed ben Yousef*, p. 284, 400.	سيدي احمد بن يوسف
Ahmed el-Helaïli, p. 251.	احمد الهلايلي
Sidi *Ahmed ben Nacer*, p. 100, 274.	سيدي احمد بن ناصر
Ahmed bou Mezrag Moqrani, p. 413.	احمد ابو مزراق مقراني
Sidna *'Aïsa* (Jésus), p. 262.	سيدنا عيسى
Aït 'Ali-ou-Mohand, p. 407, n.	ايت علي ومحند (محمد)
Aït Atta, p. 256, 362.	ايت اتا

Aït bou Addou, p. 408 n.	ايت ابو ادو
Aït bou Oulli, p. 234 n. 2.	ايت ابوولى
Aït Chitachen, p. 337.	ايت شتاشن
Aït Ferah, p. 189 n.	ايت فراح
Aït Fraoucen, p. 255.	ايت فراوسن
Aït Haddidou, p. 327.	ايت حديدو
Aït Iafelman, p. 362.	ايت يفلمام
Aït Idjer, p. 407.	ايت يجر
Aït Iraten, p. 97 n. 2, 248.	ايت ايراثن
Aït Mast, p. 270.	ايت مست
Aït Mellikeuch, p. 408, n.	ايت مليكش
Aït Milk, p. 98, 99.	ايت ملك
Aït Mjild (Beni Mgild), p. 214, sqq.	ايت مجيلد
Aït Na'aman, p. 294.	ايت نعمان
Aït Ndhir (Beni Mtir), p. 98, 99, 193, 294, 320, 337 n.	ايت نضير
Aït Noummer, p. 323.	ايت نومر
Aït Ouaraïn, p. 295.	ايت ورايں
Aït Ouirra, p. 263.	ايت ويرا
Aït Oumanouz, p. 167, 209, 296 n. 6, 297 n. 2, 301, 302, 361.	ايت ومانوز
Aït Ouriaghen, p. 274, sqq.	ايت ورياغن
Aït Ourtindi, p. 294.	ايت ورتندى
Aït Ouskri, p. 167.	ايت وسكرى
Aït Seghrouchen, p. 256, 343.	ايت سغروشن
Aït Youssi, p. 330.	ايت يوسى
Akhellouf (Drâ), p. 86.	اخلوف
'Ala ed-Din, p. 170.	على الدين السلجوقى
'Ali, p. 264, 266 sqq, 363.	على

Si 'Ali, 'Ali ben Yousef, (le chacal), p. 210.	سي علي - علي بن يوسف
'Ali Amhaouch, p. 73, 263, 272.	علي امحاوش
Moulay *'Ali ben 'Amer*, p. 257.	مولى علي بن عامر
'Ali ben Dja'far, p. 251.	علي بن جعفر
Sidi *'Ali ben Drar*, p. 79 n.	سيدي علي بن درار
Sidi *'Ali ben Mousa n Founas*, p. 284.	سيدي علي بن موسى نفوناس
Sidi *'Ali ben Nacer*, p. 100.	سيدي علي بن ناصر
Sidi *'Ali bou Nab*, p. 284.	سيدي علي ابو ناب
Sidi *'Ali bou Ghalem*, p. 324.	سيدي علي ابو غالم (غانم)
'Ali bou Tgelmoust, p. 266.	علي ابو تڭلموست
'Ali Gzaiout, p. 267.	علي ڭزيوت
'Ali Igdad, p. 267.	علي يڭداض
'Ali Koughiai, p. 180.	علي كوغياي
Sidi 'Ali-ou-Brahim, p. 285 n. 2.	سيدي علي وابراهيم
'Ali-ou-Mes'oud, p. 133.	علي ومسعود
Sidi *'Ali-ou-Mohammed-ou-Ouisiden*, p. 77.	سيدي علي ومحمد وويسيدن
Sidi *'Ali-ou-Moukhkho*, p. 286.	سيدي علي وموخ
'Alia bent Mansour, p. 143.	علية بنت منصور
Amamellen, p. 184, sqq.	ǀ ‖ ⊐ ⊐
Amazigh (ancêtre des Berbères), p. 254.	امازيغ
ameddah, p. 397-398.	امداح
Amenna oult Oua n Killa, p. 381, 393.	· ‖ · : ǀ · : + ‖ · ǀ ⊐
Angad, p. 47.	انجاد
Sidi *'Antar el-Khoulti*, p. 278.	سيدي عنتر الخلطي
asga, p. 337.	اسڭا

Atakarra (Khamid ag Afiser), p. 384, 394-395.	o ⊙ ⵅ ⵗ ⵡ ⵛ ⵘ · o ⵗ +
Ayoub ben Abou Yezid, p. 69.	ايوب بن ابو يزيد

B

Baba Barka, p. 143.	بابا بركا
Baghdidis, p. 133.	بغديدس
Bahr ed-Domoua', p. 76, 368.	بحر الدموع
Bechkerker, p. 180.	بشكركر
Sidi *bel 'Abbès es-Sebti*, p. 253, 274, 281, 283.	سيدى ابو العباس السبتى
Bel 'Aïd, p. 328.	ابو العيد
Bel Hanech, p. 284.	ابو الحنش
Ben 'Abdallah bou Beghla, p. 406.	ابن عبد الله ابو بغلة
Ben Cekran, p. 179.	ابن سكران
Beni Jennad, p. 166, 174, 222, sqq.	بنو جناد
Beni Menacer, p. 194, 214, sqq.	بنو مناصير
Beni Merin, p. 250, 257.	بنو مرين
Beni Ouattas, p. 250.	بنو وتاس
Beni Snassen, p. 250, 362.	بنو يزناسن
Beni Snous, p. 133, 164, 181, 210, 214 sqq, 251, 264 n. 2, 266, 280 sqq.	بنو سنوس
Beni Yemloul, p. 249.	بنو يملول
Beni Zeroual, p. 262.	بنو زروال
Beni Zeiyan, p. 28, 257.	بنو زيان
Beqqouia, p. 274.	بقوية
Berghouata, p. 62, 63, 249, 263.	برغواطة
Bernès, p. 254.	برنس
Bettioua (du Vieil-Arzeu), p. 44, 166, 173, 294.	بطيوة

Biqedech, *Biqedich*, p. 133.	بقديش
Sidi *Blal*, p. 80, 226.	سيدى بلال
Boha, p. 131.	بحا
Bokho, p. 131.	بخُ
Bou 'Amama, p. 291.	ابو عميمة
Sidi *bou 'Amran*, p. 300.	سيدى ابو عمران
Sidi *bou Beker* (de Demnat), p. 280.	سيدى ابو بكر الدمناتى
Sidi *bou Beker* (des Beni-Snous), p. 285.	سيدى ابو بكر السنوسى
Bou Bnader, p. 163.	ابو بنادر
Sidi *bou Cha'ïb-ou-Neftah*, p. 324.	سيدى ابو شعيب ونفتاح
Moulay *bou Chta*, p. 113.	مولى ابو شتا
Bou Hamar, p. 179.	ابو حمار
Bou Idhes, p. 179.	ابو يضص
Sidi *Bou Inder*, p. 164.	سيدى ابو يندر
Bou Kerch, p. 179.	ابو كرش
Bou Mohand (le hérisson), p. 213, sqq.	ابو محمد (محند)
Bou Na'as, p. 179.	ابو نعاس
Bou Qondour, p. 179.	ابو قندور
Boustân, p. 272.	بستان
Bou Touajin (voir *Mohammed ben Abi Taouadjin*)	
le cheikh el-*Bouciri*, p. 78.	الشيخ البوصيرى
Moulay *Brahim* (patron des poètes), p. 113, 330, 356.	مولى ابراهيم
Sidi *Brahim* de Massat, p. 78.	سيدى ابراهيم المستى
Branès, p. 47.	برانس
Brouzi, p. 182-183.	بروزى

C

Çabi, p. 364, sqq.	صابى
Chaânba, p. 390, sqq.	شعانبة
Chaouïa (de l'Aurès), p. 214, sqq.	شاوية
Chemharouj, p. 288.	شمهاروج
Cherouan, p. 146, 251.	شروان
Chimci, p. 248.	شمسى
Chtouka, p. 87, 98 106, 270.	شتوكة

D

Daddjal, p. 272.	دجال
Daddjou, p. 248.	داجو
Dahbia, p. 420.	ذهبية
Dahman-ou-Meçal, p. 326.	دحمان ومصال
Daouhat en-Nachir, p. 272.	دوحة الناشر
Daqyous (Decius), p. 252.	دقيوس
Dassin oult Ihemma, p. 393.	· ⊐ ⁝ +ll I ⊙ ⊔
Djebel el-Goudi, p. 260.	جبل الجودى
Si *Djoha* (*Djeha*, *Djouha*), p. 162, 170, sqq.	سى جحا
Djohala, p. 131, 247.	جهلا
el-*Djoudi*, p. 407.	الجودى
Sidi *Dris*, (de Demnat), p. 280.	سيدى ادريس

E

Eberkaou oult Beleou, p. 381.	: ‖ Φ H I : ⁖ o Φ
Ekhkho, p. 131.	اخ

Elghalem ag Amejour, p. 384.	o I ⊐ ï ⊐ ‖ ⁝ ‖
Elias, p. 184, sqq., 291.	الياس
Elou ag Boukheïda, p. 392.	· Π ʒ :: Φ ï · ‖

F

Lalla *Fatima*, p. 265-266, 300	لالا فاطمة
Fedâda, p. 392.	· Π Π Ⅱ
Ferouan, p. 146.	فروان
Fotouh Ifriqiah, p. 251.	فتوح افريقية

G

Ghiata, p. 47, 250, 252.	غياطة
Ghomara, p. 63, 69, 260, 362.	غمارة
Glaoua, p. 258.	ڭلاوا
Guelaïa, p. 173, 292, 293.	ڭليعة
Guerouan, p. 328.	ڭروان

H

Habtsa, p. 248.	حبثا
Haddidouan, p. 133, sqq.	حديدوان
Haddzin, p. 146.	حدزين
hadith (poèmes religieux des Chleuhs), p. 364, sqq.	حديث
Sidi el-*Hadj el-'Arbi*, p. 280.	سيدى الحاج العربى
Hafs 'Amr ben Djami'a, p. 65.	حفص عمرو بن جامع
Hagouza, p. 301.	حڭوزة (عجوزة)
Sidi *Hamed* (des Beni Snous), p. 287.	سيدي حامد السنوسي

Hamed Agezzoum, p. 133.	حامد اڭزوم
Sidi *Hamed-ou-Mousa*, p. 274.	سيدى حامد وموسى
Hamim, p. 63, 248.	حاميم
Sidi *Hammad* (de Tamegrout), p. 78.	سيدى حماد
Hammerkejjoud, p. 134, 151.	حمركڭود
Sidi *Hammou*, p. 306, 330, 353, sqq., 361.	سيدى حمو
Sidi *Hammouda*, p. 288.	سيدى حمودة
Hammou Lhram, p. 180.	حمو الحرام
Hamou Agnaou, p. 143.	حمو اڭناو
Hamza d'Ispahan, p. 171 n.	حمزة الاصفهانى
Sidi el-*Haouari*, p. 281.	سيدى الهوارى
el-*Haoudh*, p. 75, 367, 368.	الحوض
Harakta, p. 214 sqq.	حركتة
el-*Hasan*, el-*Hosein*, p. 265-266.	الحسن - الحسين
Hassân ibn No'man, p. 248.	حسان ابن النعمان
Hayaïna, p. 47.	حيينة
Hoouara, p. 47, 69, 73.	حوارة

I

Ibn Ghanem, p. 66.	ابن غانم
Ibn Hazm, p. 69, 256.	ابن حزم
Ibn Toumert, p. 67, 68, 69, 249, 250, 257, 269.	ابن تومرت
Sidi *Ibrahim ben 'Abdallah es-Senhadji*, p. 77.	سيدى ابراهيم بن عبد الله الصنهاجى
Ibrahim ben 'Abdallah et-Timzoughti, p. 69.	ابراهيم بن عبد الله التمزوغتى
Ibrahim ben Mohammed et-Takouchti ez-Zarifiyi, p. 79.	ابراهيم بن محمد التكوشتى الزريفى

Iddadouha, p. 131.	يدادوحا
Ida-Gounidif, p. 104, 113, 330.	يدا ڭونيديف
Ida-ou-Kensous, p. 104.	يدا وكنسوس
Ida-ou-Qais, p. 104, 110, 112, 339 n.	يدا وقيس
Ida-ou-Semlal, p. 271.	يدا وسملال
Ida-ou-Ziki, p. 112.	يدا وزيكي
Moulay *Idris*, p. 28, 249, 288.	مولي ادريس
Idnallen, p. 361.	يدنالن
Ifigha, p. 15.	يفيغا
Ifri n Qaou, p. 113, 330.	يفري نقاو
Igounan, p. 131.	يڭونان
Ilalen, p. 112, 131.	يلالن
Illoulen, p. 407.	يلولن
Imeghran, p. 106, 138.	يمغران
Indouzal, p. 75.	يندوزال
Iguezouln, p. 362.	يڭزولن (جزولة)
Infedouaq (*Ftouaka*), p. 134.	ينفدواق (فتوكة)
Isekkamaren, p. 378.	| ○ ⊐ ·: ⊙
Iskrouzen, p. 354.	يسكروزن
Isma'īl ben Dja'far es-Sadiq, p. 269.	اسمعيل بن جعفر الصادق
Izebbaren, p. 131.	(جبار) | ○ ⊕ #
izli, pl. *izlan*, p. 309, 310, 325, 339 sqq., 370, 401. (*Izran*), p. 333 sqq.	يزلي - يزلان
Iznagen (Zenaga), p. 361.	يزناڭن (زناجة)

J

Sidi *Jebbar* (patron des chanteurs), p. 330.	سيدى جبار
Jbala, p. 47 n., 88 n., 258.	جبالة

K

Kahina (Damya), p. 248-249.	كاهنة (دمية)
Kehlan ben Abou Loua ben Islasen, p. 69.	كهلان بن ابى لوة بن يسلاسن
Kel Adrar, p. 369.	ⵔ ⵔ ⴷ ⴹ ⵍ ⵗ
Kel Ahaggar, p. 369, 390, 391.	ⵔ ⴶ ⵂ ⵍ ⵗ
Kel Ajjer, p. 369, 390 sqq.	ⵔ ⵊ ⵍ ⵗ
Ketama, p. 69, 256.	كتامة
Khaled ibn Hamid, p. 249.	خالد ابن حامد
Khaled ibn Yezid el-Qaici, p. 248.	خالد ابن يزيد القيسى
Lalla *Khedidja*, p. 248.	لا خديجة
Sidi Khelil, p. 75.	سيدى خليل
Khidr, p. 260.	خضر
Khlot, p. 47 n.	خلط
Koceila, p. 249.	كصيلة

L

Lârbi n Aït Cherif, p. 407 n.	العربى نايت شريف
lhadert, p. 197, 327, 337 sqq.	لحضرت (الحضرة)
Loqaïm, p. 184 sqq.	لقيم
Loqman, p. 184 sqq.	لقمان
Lounja, p. 145.	لونجا
lqist, p. 316, 328, 360.	لقصت (القصة)

M

Sidi *Ma'ammar*, p. 287.	سيدى معمر
Maatka, p. 284.	معتكة
Madghis el-Abter, p. 254.	مدغس الابتر
Maïsara, p. 249.	ميسرة
Masmouda, p. 67 sqq., 257, 264 n. 4.	مصمودة
Medjitata, p. 133.	ماجيتاتا
Meidani, p. 171 n.	الميدانى
Sidi el-*Mekkani el-Ouazzani*, p. 278.	سيدى المكانى الوزانى
Meklata, p. 69.	مكلاتة
Mesa'oud (le hérisson), p. 213 sqq.	مسعود
el-*Mezouari*, p. 258.	المزوارى
Sidi *Mhammed ben Sa'doun*, p. 164.	سيدى محمد بن سعدون
Miknasa, p. 47.	مكناسة
Lalla *Mimouna*, p. 288.	لالا ميمونة
Imma *Meimouna Thaguenaouth*, p. 274-275.	يما ميمونة ثكناوث
Mohammed (dans la légende), p. 262 sqq.	محمد
Sidi *Mohammed* de Tanezzart, p. 285.	سيدى محمد التنزارتى
Mohammed ben 'Abdallah ben Houd, p. 271 n. 2.	محمد بن عبد الله بن هود
Mohammed ben Abi Taouadjin, p. 63.	محمد بن ابى طواجن
Mohammed ben Ishaq el-Quarraq, p. 170.	محمد بن اسحاق الوراق

Mohammed ou 'Ali ou Brahim, p. 75, 368. — محمد وعلى وابراهيم

Si *Mohammed Sa'ïd ou Si 'Ali ou 'Abdallah*, p. 408 n. — سى محمد سعيد وسى على وعبد الله

Mohand Agaoua, p. 401. — محند (محمد) اڭاوا

Mohand-ou-'Aïssa, p. 400. — محند (محمد) وعيسى

Si *Mohand-ou-Mohand*, p. 420 sqq. — سى محند ومحند (محمد ومحمد)

Mokhammed ag Mekhia, p. 377. — ·ʒ::ⵎ ï ⴷ ⵎ::ⵎ

el-*Mokhtaçar* (de Sidi Khelil), p. 75. — المختصر

Monkar, p. 163. — منكر

Moqrani, p. 255 ; 411 sqq. — مقرانى

Moul Leqsour (Moul el-Qsour), p. 282-283. — مولى القصور

el-*Mourchida*, p. 68. — المرشدة

Si *Mousa* (le bouffon), p. 180 sqq. — سى موسى

Sidi *Mousa* (roi des génies), p. 288. — سيدى موسى

Mousa ag Amastane, p. 391, 393. — I+ⵙⵎ ï ·ⵙⵎ

Mousa ibn Abi 'l-'Afya, p. 249. — موسى ابن ابى العافية

Mousa ibn Salah (Mousa-ou-Salah), p. 72, 181, 182. — موسى ابن صالح

Mqidech, p. 133 sqq., 151. — مقيدش

N

Nachr el-Mathani, p. 272, 274. — نشر المثانى

Nakir, p. 163. — نكير

Nasr ed-Din Hodja, p. 170 sqq. — نصر الدين خواجه

Nounja, p. 145.	نونژا
Ntifa, p. 133, 190, 214 sqq.	ننيفة

O

'Obeid Allah, p. 269.	عبيد الله
el-Oufrani, p. 79.	الافرانى
Ould el-Bachir-ou-Mesa'oud, p. 251.	ولد البشير ومسعود
Ouled 'Abdi, p. 255.	اولاد عبدى
Ouled 'Attia, p. 255.	اولاد عطية
Ouled el-Ghidi, p. 255.	اولاد الغيدى
Ouled-Naïl, p. 279.	اولاد نايل
Ouled Sidi Hamed-ou-Mousa, p. 329, 360.	اولاد سيدى حامد وموسى
Ouled Yahia, p. 73.	اولاد يحيى
Ou Qaci (Mohammed et 'Ali), p. 411.	محمد وقسى - على وقسى
el-*Ourthilani*, p. 79 n.	الورثيلانى

Q

Qarouiyin, p. 68.	قرويين
Qeddidech, p. 133.	قديدش

R

Sidi *Rahhal*, p. 279, 283.	سيدى رحال
Rahmania, p. 413, 414.	رحمانية
Raïssouli (Moulay Ahmed), p. 258.	مولى احمد الريسولى
Regraga, p. 264.	رڭراڭا (رجراجة)

S

Sidi *Sa'ad* (des Beni Snous), p. 287.	سيدى سعد السنوس
Sabiq el-Matmati, p. 69.	سابق المطمطى
Saguiet el-Hamra, p. 39.	الساقية الحمراء
Sidi *Sa'îd*, p. 282.	سيدى سعيد
Sidi *Salah* (des Aït Youssi, patron des chanteurs), p. 330.	سيدى صالح
Salih ben Tarif, p. 63.	صالح بن طريف
Salouat el-Anfas, p. 272.	سلوة الانفاس
Semama, p. 382.	· ⊐ ⊐ ⊙
Senhadja, p. 67, 69, 362.	صنهاجة
Moulay *Sliman*, p. 260.	مولى سليمان
Sidna *Slîman* (Salomon), p. 260.	سيدنا سليمان
Sma'îl Azikkiou, p. 313, 410 sqq.	اسمعيل ازكيو
Sidi *Smian*, p. 284.	سيدى سميان
Soltan el-Akhal (le Sultan Noir), p. 252 sqq.	السلطان الاكحل

T

Tabhaout, p. 375.	+ : ⁞ Φ +
Tahert, p. 28, 71.	تاهرت
Tahouggat, p. 362.	تهوڭات
Taïtoq, p. 214 sqq., 369, 391, 393.	··· + ʒ +
Taleb 'Ali (le chacal), p. 209 n.	طالب علی
Tanguit, p. 248.	تنڭيت
Taouadda, p. 361.	توادا

et-*Taouhid*, p. 68. التوحيد
tebabla, p. 397, 398. طبابلة
Tehemt, p. 382. +⊐⁝+
Tehououa, p. 395 n. ·:⁝+
Temim ed-Dari, p. 80. تميم الذارى
Temsaman, p. 156, 158, 180, 196, 321, 323, 324, 335. ثمسمان
Timgissin, p. 99. تمڭيسين
Tliq, p. 47 n. طليق
Tsoul, p. 47. تسول

Y

Yaghmorasen, p. 28, 250, 257. يغمراسن
oncle *Yahia* (le chacal), p. 210 sqq. يحيى
Moulay *Ya'qoub*, p. 253, 281, 288. مولى يعقوب
Sidi *Youcha'* (Josué), p. 260. سيدى يوشع
Yousof (le Rostémide), p. 28. يوسف الرستمى
Yousof ben Tachfin, p. 248. يوسف بن تاشفين

Z

Zagmouzen, p. 361. زڭموزن
Zaïan, p. 214 sqq. زيان
Sidi *Zbaïer*, p. 285-286. سيدى زبير
Zenaga, p. 230. زناڭة
Zineb, p. 248. زينب
Zkara, p. 210. زكارة
Zouaoua, p. 69, 138, 139 sqq., 260 n. 5, 295 n. 2, 296 n. 6, 298, 299. زواوة

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION. — Les origines de la langue et l'alphabet national 9

I. LE BERBERE ET SA LANGUE :

1° Ce que sa langue représente pour le Berbère.... 25
2° Le bilinguisme des Berbères........ 38
3° Les dialectes........ 51

II. LITTERATURE ECRITE........ 60

III. LITTERATURE JURIDIQUE........ 82

IV. LITTERATURE ORALE :

a) CONTES ET LÉGENDES :

1° *Les Contes merveilleux :*
Caractère magique........ 101
Origine et valeur littéraire........ 114
Les personnages des contes merveilleux.. 129

2° *Les Contes plaisants :*
Contes à rire........ 151
Les héros traditionnels........ 169
Contes mensongers, randonnées, énigmes. 186

3° *Les Contes d'animaux*........ 199

4° *Les Légendes*........ 245
Légendes historiques........ 246
Légendes religieuses ; le mahdi........ 258
Légendes hagiographiques........ 272
Légendes explicatives........ 290

b) POÉSIE :

1° *Les caractères de la poésie berbère*........ 305
Prosodie 308
Chants rituels et chants du travail...... 319

2° *La poésie des Berbères marocains :*
Les chanteurs 327
Concerts poétiques et danses chantées.. 332
Les *izlan* du Moyen-Atlas 339
La poésie des Chleuhs 349

3° *La poésie des Touaregs* 369

4° *La poésie des Kabyles.* — L'avenir de la poésie berbère 396

INDEX 429

BIBLIOTHÈQUE M.N. LOUVRE

BIBLIOTHÈQUE ★ ARTS AFRICAINS ET OCÉANIENS

ALGER — TYPOGRAPHIE JULES CARBONEL — ALGER

200

Médiathèque
Musée du quai Branly
E1687